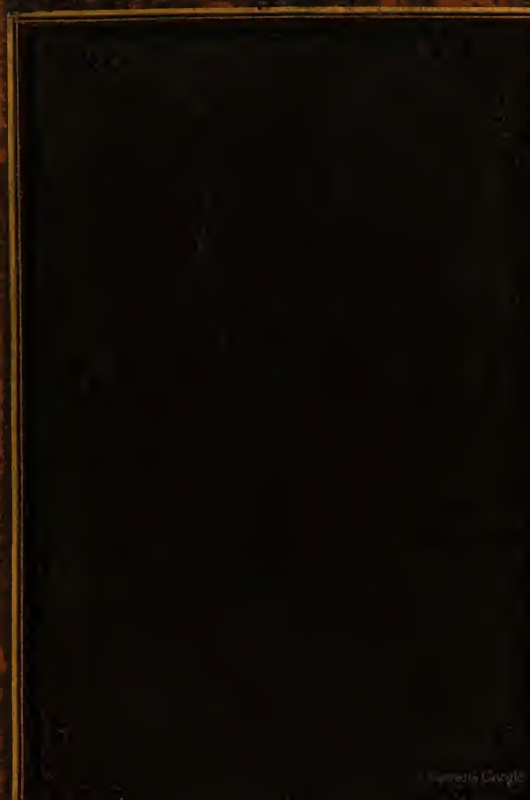
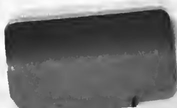



201
13 A
14



363

LA COSCIENZA

E

IL MECCANESIMO INTERIORE

LA COSCIENZA

E

IL MECCANESIMO INTERIORE

STUDI PSICOLOGICI

DI

FRANCESCO BONATELLI

Quod quibusdam solutio est,
mihi auget quæstionem.
Dial. de caus. corr. eloq. XV.

OPERA APPROVATA DALLA SOCIETÀ PROMOTRICE
DEGLI STUDI FILOSOFICI E LETTERARI



VOLUME UNICO

PADOVA
Premiata Tipografia e Stereotipia alla Minerva
DEI FRATELLI SALMIN

1872

SOCIETÀ PROMOTRICE
degli
STUDI FILOSOFICI E LETTERARI

Firenze, li 12 maggio 1871.

OGGETTO

Illustrissimo Signore,

Mi è grato annunziarle che il Comitato Quinquennale della Società Promotrice degli studi filosofici e letterari nelle adunanze del 23 aprile e 11 maggio 1871 ha approvato il manoscritto — senza titolo — ma di argomento psicologico contrassegnato coll'epigrafe — SUR TOUS LES ANIMAUX, ENFANTS DU CRÉATEUR, J'AI LE DON DE PENSER ET JE SAIS QUE JE PENSE — Del quale aperta la scheda, la S. V. Ill. si riconobbe essere autore.

Per istituto della Società il Comitato, approvando un'opera, non fa sue le opinioni in essa contenute.

Il Segretario
AUGUSTO FRANCHETTI.

Visto il Presidente
TERENZIO MAMIANI

Ill. Sig. Cav. Prof.
FRANCESCO BONATELLI
R. Università

PADOVA.

INTRODUZIONE

Chi passeggia lungo la muraglia che ricinge un parco, in cui non vuole o non può mettere il piede, non suole vedere se non le cime degli alberi d'alto fusto e le nappe di verzura che le piante rampicanti, quasi liquido che rigurgiti da vaso troppo angusto, riversano dagli orli della cinta. Il medesimo interviene del lavoro letterario o scientifico d'un paese rispetto al pubblico degli stranieri; agli occhi di questi per lo più non arrivano che i prodotti più lussureggianti e fastosi. Ma del fecondo terriccio onde quelli si nutrono, nè di tutta la vegetazione minuta, che non è sempre la meno utile e spesso anche è la più preziosa, appena è che gli giunga sull'ale del vento una lontana fragranza.

Questa similitudine e questa considerazione mi si affacciano alla mente ogni volta ch'io ripenso come e in Italia e altrove suonino famosi i nomi e le dottrine del Fichte, dello Schelling, dello Hegel, in generale poi i sommi pronunziati metafisici delle varie scole; mentre dello Herbart, del Beneke e di parecchi illustri viventi, massime poi di quanto essi fecero nel campo della Psicologia, raro è che odasi proferire una parola. Forse nella opinione di molti il peccato originale di queste scole consiste nell'essere state troppo realiste per seguire il carro trionfale dell'idealismo, e troppo idealiste o meglio spiri-

tualiste per aggiogarsi alla benna del materialismo: l'avere da un canto mantenuto la realtà sostanziale dello spirito e difeso dall'altro la possibilità di studiare i fenomeni interiori dietro i metodi positivi delle scienze naturali. Ma e non potrebbe essere questo per l'appunto uno dei meriti loro precipui?

Perocchè la concatenazione dialettica dei diversi momenti per cui corre lo svolgimento psichico, quando pure corrisponda al fatto, ci offrirà bensì il modo di raccôrre in un concetto organico e come un solo tutto l'intiera serie dei fenomeni spirituali, ma non ci può dare la spiegazione dell'effettivo loro prodursi. In altre parole, noi abbiamo a far quì con entità reali, sicchè il mostrarci l'ordine ideale e l'importanza rispettiva del còmpito a quelle assegnato non avanza d'un passo la nostra cognizione rispetto alle forze e leggi reali, alle maniere, a' mezzi onde quelle idee e quel disegno passano nella realtà.

Dal canto opposto le spiegazioni materialistiche si muovono in una cerchia così remota e straniera, rispetto a quello che pretendono spiegare, e dimenticano cosifattamente che la realtà psichica è di sua natura eziandio ideale, o, a dir più giusto, è il punto ove le idee esistono come tali e diventano attive direttamente, che per esse il nostro sapere psicologico non solo non profitta, ma scende al di sotto dello zero. Tantochè dal punto ov'esse ci lasciano, occorre di fare una buona tratta di cammino anche solo per raggiungere il punto d'indifferenza, cioè la coscienza della nostra ignoranza (1).

Io non sosterrei tuttavia che tutti gli studi psicologici di cui ho fatto sopra menzione, si sieno mantenuti nel giusto mezzo: certo anzi il realismo degli uni è troppo esclusivo; certo altri s'affidano troppo confidentemente a talune analogie tra i processi psichici e quelli della materia vuoi organata, vuoi inorganica; certuni anzi confusero i due ordini di enti, e cercarono il passaggio dall'uno all'altro in una fondamentale identità di sostanza. Nè sempre i metodi seguiti corrispo-

(1) V. la nota I nell'App.

sero alle speranze, e spesso l'amore di sistema offuscò lo sguardo sulle differenze essenziali vuoi delle varie classi di fatti interni, vuoi su quelle che separano la vita belluina dall'umana. Ma quell'impulso era fecondo; ma per esso la psicologia tolta all'umiliazione di semplice descrittrice e classificatrice di fatti, come sottratta al pericolo di costruire fantasticando, poteva primamente sperare di mettersi alfine per quella strada ove il lavoro comune di molti uomini e di molte generazioni riesce non a un perpetuo fare e disfare, sì a un reale aumento di cognizioni.

Io non intendo tuttavia di tessere la storia o far la critica di tutte quelle teorie, sebbene certamente sarebbe prezzo dell'opera il farlo; nè se i tempi volgessero più propizi a lavori di questa natura, io mi sarei sottratto all'incarico di riempiere questa lacuna nella nostra letteratura filosofica. Il proposito di questo libro è di pigliare in esame un problema assai importante della psicologia, avendo insieme l'occhio alle soluzioni che le accennate scole ne porsero, per mostrare com'esso sia tuttora pendente, e, se pur mi venga fatto, porgere qualche indirizzo verso la vera soluzione. Nel che fare mi si porgerà assai frequente l'opportunità d'investigare e discutere molti punti secondari, che si connettono per mille attinenze colle questioni più vitali per la scienza dell'uomo, e che d'ordinario si vedono o trascurati affatto, tra di noi massimamente, o leggermente toccati. Onde non mi dorrà se altri giudichi la mia trattazione procedere tortuosa troppo e diffusa purchè mi riesca, non di scrivere un libro strettamente ordinato e simmetrico, ma bensì di toccare al fondo di qualche problema e di raccogliere una qualche messe di utili verità. Farò insomma come colui che volendo recarsi a visitar un amico, in cambio di correre difilato per la strada maestra, sceglie a bello studio la via de'boschi, e tolto seco cane e fucile arriva bensì più tardi alla casa ov'è aspettato, ma ci arriva col carniere colmo di selvaggina.

Padova, febbraio 1870.

LIBRO PRIMO

La coscienza (consapevolezza-Bewusstsein) va tra i fatti psichici più generali, ed è quasi lo sfondo comune su cui vengono a delinearsi tutti i fenomeni particolari; ma d'altro lato può venir considerata come una speciale attività che ora s'accompagna alle rimanenti e ora no, e per seguitare la metafora precedente può raffrontarsi non allo sfondo del quadro, ma alla luce che lo rende visibile. Sotto il primo rispetto la guardano quanti inchinano a concepire ogni qualsiasi fenomeno psichico, sieno sensazioni o fantasmi, passioni o volizioni, affetti o appetiti, come una particolare modificazione della coscienza, un modo d'essere di questa. Per altri al contrario è un limite, superato il quale un fatto che prima era cieco, ignoto e quasi straniero a sè medesimo, acquista un'esistenza d'altra maniera, è per sè; nè ci vedono in gioco alcuna attività o funzione particolare il cui effetto sia appunto di render noti a sè stessi gli avvenimenti interiori: bensì la considerano come un determinato grado di forza, raggiunto il quale il fatto psichico è perciò solo consaputo. Talvolta la coscienza viene concepita come l'insieme di tutte le rappresentazioni attuali, e pur senza ammettere per essa una particolare attività fanno

della coscienza quasi un teatro o un campo ristretto; dove si mostrano a volta o queste o quelle immagini contendendosi vicendevolmente il terreno e in codesta lotta formando tra di loro tali moltiformi attinenze, che poi determinano tutto il successivo svolgimento della psiche. Comune poi è tra i psicologhi alemanni l'opinione — la quale nè anche discutono, come se non ci potesse correr dubbio, mentre per mio avviso ci cova uno de' più gravi errori — che l'apparire interno d'una sensazione quale ha luogo anche nel bruto, e il pigliar notizia pensando vuoi de' propri nostri stati, vuoi d'altra cosa, sieno l'identico fatto, l'identica consapevolezza, e tra l'uno e l'altro non corra differenza o tutt'al più non d'altro che di grado. Errore questo che non era sfuggito all'acuto sguardo del nostro Rosmini, il quale soleva ripetere che la filosofia germanica, malgrado i più astrusi voli idealistici, non aveva per anco saputo scuotersi di dosso il sensismo.

Ma qui un idealista potrebbe sorgere e dire: tu — sembri accagionare la psicologia tedesca d'un difetto che in fin dei conti non è proprio se non di quelle scole, onde tu a torto esalti l'importanza in questi studi! Apri i libri dei nostri, e vedrai che quella distinzione s'è sempre fatta. —

È vero — rispondo io —; nelle scole idealiste fu trattato con più di rispetto il pensiero. Diamine! era il tutto per loro. E mi piace in conferma di ciò riportare qui tradotti alcuni passi tolti dalla *Psicologia* del Rosenkranz, illustre rappresentante della destra, come s'usa dire, degli egheliani.

« Lo spirito in quanto è coscienza si distingue da tut-« tociò che esso non è come *Io*. L'atto di codesto distin-« guere è la coscienza. Nella sensazione ciò che viene sen-« tito è bensì distinto in sè (*virtualmente*) dal senziente, « ma il subbietto non vi si pone come distinto dall'ob-« bietto. Nella coscienza gli obbietti non solamente *sono* in « sè distinti dal subbietto, non solo lo modificano, ma la « coscienza li *ha* eziandio davanti a sè *come altri* nella de-

« terminatezza della loro distinzione (1). » Egli distingue poi nella coscienza tre momenti: cioè 1° la *certezza sensibile* (2), che apprende gli oggetti nella loro singolarità per mezzo degli organi sensori; l'obbietto è un *questo qui*, ed è dato immediatamente nell'istante attuale; 2° la *percezione*, che pone anche la determinatezza dell'obbietto, com'essa è in sè indipendentemente dal subbietto percipiente; 3° l'*intelletto* o la *coscienza* intelligente, mercè cui le determinazioni o proprietà dell'oggetto, che nella percezione vennero distinte, appariscono sotto la forma dell'universalità (3).

A fondamento poi della coscienza ne' tre momenti del suo processo e' pone l'autocoscienza o coscienza di sè; perocchè senza di questa, senza il *se stesso* non sarebbe possibile la relazione del subbietto con l'obbietto, nella quale appunto consiste la coscienza. Nell'autocoscienza è tolta l'opposizione di esterno ed interno — opposizione che si continua trasformandosi per tutti i gradi della coscienza — avvegnachè l'obbiettività che qui sta di fronte all'autocoscienza è la stessa subbiettività (4).

Insomma la coscienza è pel Rosenkranz non già il luogo o il teatro delle sensazioni, bensì l'attività intelligente dell'*Io*; per essa l'uomo si distacca dal bruto anche nei primi stadi della percezione sensitiva; in essa lo spirito si comporta appunto come spirito, non già solamente come psiche (5). Essa è sempre un *sapere*, quantunque il contenuto di tal sapere possa esser dapprima inviluppato nel contenuto della sensazione. « La certezza sensibile *sa*

(1) Pesych 3. Aufl. p. 270.
(2) V. App. N. 2.
(3) Ibid. p. 270 sqq.
(4) Ibid. p. 289 sqq. Cf. i primi quattro paragrafi della Fenomenologia dello spirito di Hegel. Ed. 1807 p. 22-161.
(5) Ibid, p. 265 sqq.

« solamente che qualche cosa è l'essere, ma non che cosa « esso è (1). » Quindi la necessità d'un gradino ulteriore della coscienza, la percezione, acciocchè l'essere riflettendosi in sè riveli le sue differenze qualitative e quantitative, ossia la cosa si percepisca per le sue proprietà. Le quali poi — capovolgendosi la relazione — si mostrano da ultimo all'intelletto come la vera essenza, la vera internità della cosa nella forma dell'universalità.

Non è dunque il senso per sè che già sia un sapere; l'immagine sensibile è tutt'altro dall'idea (2), e qualunque sia l'obbiezione che dal punto di vista rosminiano si potesse fare a questa teoria della coscienza, come quella che fa risultare l'obbiettività dalla natura medesima dello spirito e dall'attività di questo, senza riconoscere una forma ideale immanente eppure esterna ed opposta ad esso, l'accusa di sensismo qui si potrebbe difficilmente giustificare. Dirò di più. Assai di rado m'è intervenuto d'incontrare, eccettuati i libri del Rosmini o gli ultimi scritti del Mamiani, una censura così acuta e conseguente dell'errore ch'io notava di sopra, come quella che si legge in parecchi luoghi della citata opera del Rosenkranz. Ma il lettore si ricorderà di quali sistemi psicologici io facessi parola principalmente, e non m'accuserà perciò d'ingiustizia. Del resto anche tra la maggior parte degli idealisti e di coloro che più o meno s'accostano all'idealismo, quella distinzione, che il Rosenkranz pone così nettamente, è tutt'altro che mantenuta a rigore. Anzi per lo più, nonchè riporre con quello la potenzialità intellettiva della percezione sensata in un elemento razionale proprio dell'uomo a differenza del bruto, fanno del senso come tale un pensiero inviluppato, potenziale; nel che proprio consiste quel mascherato sensismo, che il Rosmini credette scorgere in fondo all'idealismo ger-

(1) Ibid. p. 265. V. App. N. 3.
(2) V. App. N. 4.

manico. In fin de' conti quando s'ammette un *sentire*, che è un *sapere*, tra chi abbassa il pensiero al senso e chi vuol innalzare il senso al pensiero la differenza è più di forma e di metodo che non di sostanza. Cosicchè tutto sommato l'accusa del Rosmini non cade in falso, se non per qualche rara eccezione.

Tornando a quella psicologia, che potrebbe non senza ragione denominarsi positiva (1) (se questo vocabolo non richiamasse scole e concetti in parte radicalmente differenti da quelli a cui qui alludiamo), e che forse sarà meglio designata col titolo di realistica, non si vuole dimenticare che anche pel suo nesso storico ella si attiene in parte al sensismo lockiano (2). Al quale del resto si riappicca anche l'idealismo per mezzo del Kant. È pertanto una conseguenza naturale di siffatta parentela e di tali tendenze quella confusione, a cui ho accennato dianzi, tra la coscienza come attività intellettiva, come *sapere*, e la semplice recettività delle sensazioni e dei fantasmi. A codesta confusione certo ha contribuito e contribuisce per buona parte la lingua, la quale come da un lato affibbia alla voce *sentire* e simiglianti il significato non solo di percepire e d'avvertire, ma eziandio di giudicare, confrontare, distinguere, così dall'altro lato allarga il senso delle voci *sapere*, coscienza e altrettali anche alle operazioni puramente sensitive o fantastiche. Il che è troppo naturale, chi consideri come il linguaggio e la scienza essendo propri esclusivamente dell'uomo e in questo le due attività mischiandosi e fondendosi incessantemente in uno, l'uomo non poteva non trasportare tutto l'insieme delle sue attività dovunque apparisse una manifestazione analoga alle proprie; salvo a supporre una differenza di grado dove una sproporzione manifesta lo obbligava a ritirarsi dalla prima assoluta supposizione. È precisamente il

(1) V. App. N. 5.
(2) V. App. N. 6.

cammino inverso di quello che percorre il materialismo; il quale, pigliando le mosse dalla natura bruta e arrivando mano mano attraverso al mondo organico fino all'uomo, pretende servirsi perpetuamente di quei medesimi principii e applicare quelle stesse categorie, onde s'è giovato a concepire e spiegare i fenomeni della natura inorganica. Il primo processo spiritualizza non solo gli esseri viventi, ma eziandio le forze cosmiche e telluriche, anima non solo le piante, ma e le fonti e i fiumi e i mari, i vulcani, le stelle e sin gli spazi celesti per finire a far dell'intero universo o un'idea semovente o uno smisurato animale; il secondo riduce da ultimo a conserto automatico di movimenti fino i più sublimi ardimenti del libero pensiero. E siccome i due indirizzi percorrono in senso inverso la stessa via, si comprende agevolmente come dall'uno all'altro si dieno frequentissimi trapassi (1), e nella universale identità finiscano per ismarrirsi affatto le differenze originarie. Così sensismo, idealismo, materialismo si generano perpetuamente l'uno dall'altro, per cadere poi tutti finalmente nelle tenebre dell'inane e sconsolato scetticismo.

È naturale, dissi, all'uomo quell'applicare indistintamente tutto quanto l'esser proprio a comprendere gli esseri che hanno con lui più o meno di somiglianza, e però il pensiero volgare come non vuole accagionarsi di falsità perciò che si muove in una sfera indeterminata e piglia le cose all'ingrosso senza tener conto della esatta distinzione logica dei concetti, così non s'ha a pigliare per norma del pensiero scientifico. Se non forse in quanto veggiamo come quello con apparenti inconseguenze quasi sempre schiva gli eccessi, cui parrebbe doverlo trascinare quell'indeterminatezza primitiva. Infatti quel medesimo contadino, che vi parla del bue o della gallina come avessero intelligenza umana, e dice che e' sanno questo e quello e giudicano e

(1) V. App. N, 7

dissimulano e fingono e via dicendo, poco dappoi vi dirà che non sanno nulla, che nulla conoscono, che non possono capir nulla, perchè non hanno la ragione e somiglianti espressioni. Dalle quali si raccoglie come in confuso e senza ch'ei sappia rendersene conto pur gli baleni vivamente al pensiero la profonda separazione che divide il rappresentare sensibile con tutti i suoi meccanici collegamenti, dall'intendere, dal conoscere, dal sapere.

Un'altra difficoltà peculiare che s'incontra nel determinare il concetto della coscienza, nasce dal ripiegarsi perpetuo che il pensiero fa sopra di sè medesimo, cosicchè al sopravvenire d'ogni nuova riflessione e' pare che quello che ne forma l'oggetto entri allora per la prima volta nel dominio della coscienza. Del qual fatto, poco finora osservato a quel ch'io ne so, parrebbe dare la spiegazione, almeno in parte, una dottrina svolta dal Fortlage nella sua Psicologia (1), secondo la quale tutto ciò che è *ricordabile* è per sua natura *inconsaputo*, ma la coscienza stessa non è un elemento ricordabile, essendo per l'appunto coscienza e quindi per sua natura sempre attuale e presente. Donde seguirebbe che il proprio atto della coscienza non possa mai diventare oggetto d'un atto successivo della medesima, sendochè a tal uopo gli bisognerebbe prima trapassare nel campo del ricordabile e quindi in sè *inconsaputo*. E se molte volte interviene che rammentiamo d'avere avuto in altri tempi coscienza di questa o quella cosa, non è — secondo avverte il medesimo autore — l'atto medesimo della coscienza che ricompare nella nostra ricordanza, ma bensì i differenti gradi di chiarezza e vivacità delle rappresentazioni altra volta avute, la maggiore o minor prontezza e perfezione dei nostri esercizi e lavori; in altre parole quello che ricompare è l'oggetto di cui s'ebbe altra volta coscienza, i senti-

(1) V. Vol. 1. § 1. 6. 14.

menti, le sensazioni che accompagnavano il nostro atto di coscienza, non propriamente questa medesima (1).

Di qui apparisce la coscienza per sè considerata non essere suscettiva di quell'innalzamento a potenza, che a prima giunta sembra conseguire naturalmente dal successivo ripiegarsi del pensiero sopra sè stesso. Il quale se fosse vero ne scenderebbe un'altra conseguenza paradossale, cioè che l'atto della coscienza non potrebbe essere compiuto mai e così rimarrebbesi davvero perpetuamente ignoto a sè stesso (2).

Ma v'è un'altra circostanza di molto rilievo, la quale se per un rispetto ci porge la soluzione di parte delle difficoltà finora accennate, per un altro rispetto ci crea alla sua volta un novello imbarazzo, e concorre a rendere incerto e fluttuante il valore del concetto *coscienza.* Questa circostanza consiste in ciò, che la nostra consapevolezza di una data cosa può accompagnarsi anzi identificarsi colla consapevolezza d'un maggiore o minor numero di attinenze che corrono tra la cosa stessa e altri oggetti, specialmente tra la cosa e noi medesimi. Per recare qualche chiarezza in argomento così astruso cominciamo dal fare appunto due classi distinte di tali attinenze, di quelle cioè che collegano la cosa al subbietto percipiente e di quelle che la collegano ad altro. Allorchè la prima classe di attinenze manca del tutto o a dir meglio manca del tutto la coscienza delle medesime, ha luogo quella specie di rapimento, quello sprofondarsi nell'oggetto, in cui sembra quasi soppresso uno dei due termini della conoscenza, il subbietto conoscente. Senza addentrarci qui nella spinosa questione se un tale stato si avveri mai a tutto rigore nella vita intellettiva dell'uomo o se non sia data che un'approssimazione maggiore o minore al medesimo; se forse sia possibile, ma solo per brevissimi istanti e con frequentissime intramesse dello stato contrario,

(1) Ibid. § 7.
(2) V. App. N. 8.

ovvero se possa durare non interrotto per un considerevole tratto di tempo — questione impossibile a risolversi per via d'osservazione, e che ad essere decisa *a priori* domanderebbe che si possedessero sulla natura del pensare e del conoscere umano principii ben più determinati e accertati di quelli che in realtà possediamo — basti al nostro scopo di considerare la cosa nella sua possibilità astratta. Il fatto entrerà più o meno in questa, a misura che più o meno vi si approssimerà. Solo credo opportuno ricordare che secondo il Kant questo concetto avrebbe a rigettarsi affatto, posciachè per lui l'*io penso* è la forma essenziale dell'unità di coscienza, nè questa è più possibile senza di quella. E anche il Rosmini, quantunque al pari del Gioberti ammettesse un intuito diretto, distinto dalla riflessione, pure non sembra accordare che ci potesse aver mai un conoscere disgiunto del tutto dal sentimento subbiettivo. Avvegnachè ci descrive, non ricordo in quale de' suoi libri, come uno stato puramente ipotetico e proprio tutt' al più di esseri affatto differenti dall'uomo e immaginati solo in servizio del suo ragionamento, quello d'un'intelligenza che tutta si assorba nella contemplazione del suo oggetto senza verun ritorno sopra di sè.

Una tale maniera di cognizione, sia che effettivamente intervenga nell'uomo sia che questi ad essa soltanto si approssimi — il qual secondo supposto a niuno, credo, verrà in mente di negare — se per un lato è essenzialmente consapevolezza, dall'altro il comune uso di parlare non esita a dichiararla fuori della coscienza. Questa apparente contraddizione pare risoluta issofatto con dire che qui ci ha la coscienza della cosa, ma vi manca la coscienza di sè. Ma la difficoltà non è in tutto rimossa, come ben ce ne accorgeremo, solo che si avverta essere possibile che un uomo pensi sè stesso a quel modo che penserebbe un altro — fatto non insolito nel delirio febbrile e in altri stati morbosi — e sia qui pure tanto assorto nell'oggetto della propria contempla-

zione da potere il suo stato meritare a pari titolo il nome d'incoscienza. Forse s'insisterà dicendo che qui il *sè* non è pensato come *sè*, e che però difetta non meno di prima l'autocoscienza. Il che è vero certamente, come è pur facile a osservarsi e a dirsi; ma non è poi altrettanto facile determinare quello che manchi a codesta coscienza per essere coscienza di sè. Perocchè se guardiamo all'oggetto, o, come dicono i Tedeschi, al contenuto di questa rappresentazione, vediamo come esso raccolga o possa raccogliere in sè tutti quei medesimi elementi che può abbracciare l'autocoscienza; e se guardiamo all'attività del subbietto pensante, daccapo troviamo anche qui quell'energia semplicissima che domandasi appunto coscienza.

— Ma codeste — sento rispondermi — le sono difficoltà cercate col lanternino! che cosa manchi, tu dici, a quella coscienza per essere autocoscienza? o chi non vede mancarvi nè più nè meno che il riconoscimento della identità tra il subbietto pensante e l'obbietto pensato? Finchè *A* pensa *A*, ma senza avvertire come sia *A* egli stesso, avrassi quella coscienza di sè come altro; ma se tu aggiungi al contenuto *A* la relazione $Io = A$, codesto *A*; non sarà più pensato come *A*, ma come *Io*, e la coscienza sarà autocoscienza. —

Verissimo anche codesto, replico io; ma senza andare fino all'esagerazione dello Herbart, che l'*Io* involga necessariamente una contraddizione, io domanderò solamente di che si componga quella rappresentazione *Io*, di cui nell'autocoscienza deve essere posta l'equazione con *A*. Infatti o essa è daccapo il medesimo A, e in tal caso non ne viene se non $A = A$, che è formola atta bensì a significare il pensiero in genere, ma non già la coscienza di sè. Ovvero nell'*Io* è già compresa quella relazione che si pone a fondamento dell'autocoscienza; e allora, oltrechè *A* è superfluo, saremo daccapo colla ricerca degli elementi che compongono l'*Io*. Ovvero finalmente poniamo per *Io* l'atto medesimo di coscienza che ha per obbietto *A*; ed eccoci di bel nuovo in-

tricati, per quella osservazione che facemmo di sopra circa l'impossibilità che l'atto della coscienza diventi obbietto di sè medesimo (1).

Siamo dunque novellamente al *busillis* d'una coscienza con coscienza e d'un'altra senza coscienza. E se in cambio di considerare il caso della coscienza di sè medesimi ci fossimo attenuti a quello della coscienza d'un oggetto qualsiasi, aggiungendovi però l'attinenza con noi, avremmo dovuto, a motivo dell'*Io* che ci conveniva introdurre, passare per la medesima strada che abbiamo percorso, e il risultamento del nostro discorso sarebbe il medesimo.

Consideriamo ora quella coscienza d'una cosa, nella quale dicemmo poter intervenire un maggiore o minor numero di attinenze sia tra la cosa stessa e altre, sia tra gli elementi o le parti di quella. Se ben si guarda, ci ha qui un vero innalzamento a potenza della consapevolezza, il quale però è di tutt'altra guisa da quello accennato di sopra, e che vorrebbesi riporre nelle successive riflessioni della coscienza sopra sè stessa. Dalla nuda immagine che un oggetto produce in noi per mezzo degli organi sensorii salendo su su fino alla nozione scientifica dell'oggetto medesimo corre una lunga serie di prodotti psichici; ciascuno dei quali può chiamarsi una rappresentazione della cosa, quindi una coscienza della stessa, quantunque il contenuto del nostro atto rappresentativo varii immensamente. E in primo luogo può accadere che s'accresca il numero delle parti ossia il materiale percepito: prima a cagione d'es. era una massa verde ch' io vedeva; dappoi sono rami, foglie, ecc.

Qui parrebbe che non s'abbia veramente una coscienza più alta o più perfetta della precedente, sibbene essersi soltanto variato e accresciuto l'oggetto di essa. Il primo gruppo

(1) Rispetto all'autocoscienza cf. Lotze, Mikrok, v. 1. p. 271, sqq. ed. 2, p. 279 sqq.

di sensazioni, qual che ne sia il numero, sembra dover essere obbietto d'una coscienza eguale in tutto e per tutto nella qualità sua a quella sotto di cui cade il secondo gruppo. Così la vista di dieci alberi non è una vista più alta o più perfetta di quella di cinque alberi: anzi posto che la grandezza — sia poi intensiva o estensiva — della coscienza fosse una quantità determinata che voglia essere distribuita sul numero degli elementi che essa illumina (tema questo onde dovremo intrattenerci a lungo), crescendo questi, come accade appunto nel percepire nuovi caratteri, nuove determinazioni d'una cosa di cui prima s'erano percepiti solo alcuni, scenderà anzichè salire il grado della coscienza.

Codesto ragionamento è erroneo come quello che trascura due circostanze di sommo rilievo, le quali si potrebbero raccogliere tutt'a due sotto forma popolare in questa unica sentenza: gli oggetti delle due differenti percezioni non essere due, ma un solo. Infatti, 1.° è da notarsi che la rappresentazione più ricca di caratteri contiene anche la prima più povera, mentre questa nulla contiene che non sia compreso in quella, sicchè per la legge psicologica della fusione degli elementi identici (1) la seconda rappresentazione assorbe in sè la prima, quindi è eguale alla prima, più qualche altra cosa, per cui la prima offriva a così dire il posto vuoto; 2.° l'identità e permanenza dell'oggetto reale di fronte alla moltiplicità degli atti onde noi ce lo rappresentiamo, è un presupposto metafisico (di cui qui non è il luogo di cercare la giustificazione), il quale fa sì che i diversi atti di coscienza che si riferiscono ad esso si accumulino in certo modo e si sovrappongano gli uni agli altri, e però il più ricco di determinazioni non è la coscienza d'un'altra cosa rispetto al più povero, ma bensì una coscienza più distinta e più ricca della stessa cosa. Ci sono però de'casi

(1) V. Lib. II.

in cui la coscienza più scarsa di determinazioni apparisce invece come d'ordine superiore in confronto alla più particolareggiata; ma questo apparente paradosso si risolverà facilmente dopo le considerazioni che seguono.

Un'altra maniera onde s'innalza il grado della coscienza consiste nell'apprensione non di nuove parti dell'oggetto, ma bensì delle attinenze tra le parti già note. Siffatta apprensione si mostra per due riguardi come un innalzamento di grado: prima perchè, le dette attinenze essendo esse pure determinazioni dell'oggetto, havvi anche qui quell'arricchimento nel contenuto della coscienza, che fu descritto dianzi; poscia perchè, sebbene la percezione delle parti e quella della loro attinenza paia e forse sia simultanea, tuttavia logicamente i termini delle attinenze dovendo essere dati avanti che si conoscano la attinenze stesse, l'apprensione di queste ne risulta d'ordine superiore.

Il medesimo dicasi ove si tratti di attinenze tra la cosa data e altra fuori di essa. Anzi qui io inclinerei a vedere un grado della coscienza superiore ancora al precedente. Infatti qui la rappresentazione della cosa data viene a formar parte d'un tutto, a cui prima era soltanto apposta e sommata. Ne nasce quindi una nuova unità in cui le unità precedenti s'intrecciano e si uniscono senza confondersi tra di loro. Gli è come un novello e più energico atto di possesso che lo spirito prende della cosa, percorrendo e ritessendo idealmente tutte le fila che la connettono col resto di ciò ch'egli già trovasi possedere.

Ma le attinenze, vuoi reali, vuoi ideali, d'una cosa con altre sono in numero infinito, nè tutte possono avere la medesima importanza rispetto al perfezionare la nostra conoscenza della cosa. Bene è vero che voler giudicare a primo aspetto del grado relativo di siffatta importanza ci si esporrebbe a' più madornali errori; spesso una relazione che al più degli uomini sembra frivola affatto, contiene invece per la scienza le più importanti rivelazioni. Or bene,



nella sterminata moltitudine di cosifatte attinenze ce n'ha una classe, per cui la nostra coscienza dell'oggetto acquista una chiarezza particolare, e che io pertanto non esiterei a risguardare come il supremo grado di essa, se, come vedremo in breve, non ci fossero altre forme di coscienza, le quali per altri rispetti ancora che non sia il teorico contendono a quella il primato. Esse sono quelle che determinano la posizione della cosa nel sistema obbiettivo ossia scientifico de' concetti, che è quanto dire nel sistema ideale dell'universo.

Il primo passo su questa via è già segnato dalla denominazione; perocchè, secondo osservava giustamente il Lotze (1), « anche dopo avere osservato un oggetto e le sue « proprietà sotto tutti gli aspetti, dopo essercene formati « entro di noi un'immagine compita, non ci pare ancora di « conoscerlo perfettamente, finchè non ne sappiamo il nome. « Il suono di questo sembra dissipare tutt' a un tratto « quella oscurità. » E donde mai codesta meravigliosa virtù d'una parola? « Non ci basta — risponde il lodato scrittore — « che la cosa sia obbietto della nostra percezione; essa esi- « ste a buon diritto solo quando fa parte d'un ordinato si- « stema di cose, il quale ha un suo proprio valore e signi- « ficato indipendentemente affatto dall'averne noi contezza « o no. Se noi non siamo in grado di determinare effetti- « vamente il posto che un avvenimento occupa nel tutt'in- « sieme della natura, il nome ci accheta. Esso è almeno un « indizio che l'attenzione di molti altri uomini s'è fermata « su quell'oggetto che ora viene a colpire i nostri sguardi. « Esso ci assicura almeno che l'intelligenza universale s'è « occupata di assegnare anche a questo oggetto il suo luogo « determinato nella connessione d'un tutto maggiore. Per- « ciò un nome imposto da noi a capriccio non è un nome;

(1) Mikrok, v. 2. p. 228, sq. ed. 2ª, p. 247, sq.

« non basta che la cosa sia stata denominata da noi comechessia, bisogna che essa si chiami proprio così. »

Tra gli altri ufficii della favella vuolsi notare questo appunto, che per essa l'uomo adopera e maneggia, come se fossero compiuti e perfetti, certi prodotti del suo pensiero che sono ben lontani da una tale compitezza e perfezione, e che anzi per avventura non possono raggiungerla mai del tutto. Avvegnachè gli è certo da un canto che noi si pensa e si ragiona assai volte con perfetta dirittura e sicurezza per mezzo dei vocaboli, senza che ci occorra di svolgere nei loro elementi ossia di pensare esplicitamente i concetti che a quelli corrispondono; e dall'altro canto è pure un fatto innegabile che il più delle volte que' concetti non sono, per così dire, se non abbozzati in noi. Il che se è per l'uomo un vantaggio inestimabile, rendendogli agevole e breve un'operazione che altrimenti tornerebbe lentissima e penosa, non è men vero che può esser fonte eziandio di superficialità, di sofismi, d'errori e sopratutto di quella vacuità di pensare, che è vizio funesto non meno dei filosofanti che de'saccenti volgari e di molti che s'atteggiano a dottori de' popoli.

E qui non sarà fuori di luogo ricordare un'assennata distinzione fatta dallo Stuart Mill nella sua Logica.

Una lingua — osserva egli — può essere adoperata nell'uso scientifico in due diverse maniere, vale a dire o meccanicamente cioè ponendo mente poco o nulla al significato dei singoli vocaboli e solo colla coscienza che questi vengono usati in corrispondenza a certe regole tecniche prestabilite, ovvero penetrando il più che si possa addentro nel significato delle parole, percorrendo in certa guisa tutta l'estensione del concetto denotato da quelle. Le cifre matematiche e i simboli algebraici presentano il caso estremo di quell'uso meccanico; e l'immenso vantaggio che le matematiche ritraggono da codesta loro proprietà, sedusse molte volte i filosofi a tentare di estenderla a tutte le scienze. Ma il Mill chiarisce l'erroneità di siffatta opinione, e mostra come

nella più parte de'casi, salvo nelle matematiche, è mestieri anzi impedire quanto più è possibile l'uso meccanico della lingua e rivestire le parole di tutto il concreto loro significato.

E tuttavia c'è in questo argomento un'altra distinzione a cui il citato autore in grazia del sistema che professa non poteva accordare quell'importanza che gli spetta; ed è questa. Ogni concetto, salvo rare eccezioni che qui non occorre accennare, ha una comprensione e un'estensione, cioè un gruppo di caratteri che costituisce la sua essenza, la sua unità ideale, e una moltiplicità spesso indefinita di altri concetti o di enti, in cui quel gruppo entra come determinazione più o meno fondamentale. Il nostro pensiero si muove quando nell'uno quando nell'altro di questi due campi a seconda del fine speciale a cui s'indirizza, e talora si arresta a preferenza sull'uno lasciando l'altro affatto nell'ombra, talora passa da questo a quello con rapida vicenda. Ora è facile, massime per chi non conosce o non riconosce il valore predominante e regolatore delle idee, per chi considera queste come lo stillato più o meno elaborato delle sensazioni, è facile, dico, scambiare un pensiero e quindi un uso del linguaggio, che verta a preferenza sulla comprensione de' concetti e ne trascuri l' estensione, con quel pensare e quell'uso della lingua che il Mill chiama meccanico; è facile ancora che altri si lasci quasi a sua insaputa scivolare dal primo nel secondo, e che quindi sotto il pretesto di pensare la pura comprensione de' concetti finisca col non pensare in realtà se non il segno linguistico. Ma ciò non toglie che sieno due processi affatto diversi nonchè distinti. Anzi, se ben si badi, essi hanno un' origine psicologica diametralmente contraria. Chè mentre il pensare meccanico nasce dall'irresistibile bisogno di appoggiarsi a un'immagine sensibile congiunto colla fretta che non gli permette di scendere fino a' concreti esemplari del concetto, il pensare per le pure comprensioni de'concetti sorge dalla tendenza opposta a sprigionarsi dalla particolarità e individualità sen-

sibile, per immergersi nel vero regno del pensiero, nell'assoluta universalità (1).

Da queste brevi osservazioni, le quali potrebbero agevolmente distendersi in guisa da abbracciarvi tutto quanto si riferisce al linguaggio come stromento del pensiero e alle leggi psicologiche, logiche e metafisiche di questo — che sarebbe niente meno che la massima parte della filosofia e della linguistica, e scusate se vi par poco — raccogliesi quanta sia l'importanza di codesto grado della coscienza, che ha per obbietto le attinenze propriamente concettuali. L'uomo porta seco da natura un'ingenita persuasione, che implicitamente regola tutto il corso del suo svolgimento intellettivo, quand'anche non si formoli davanti alla sua mente in un principio riflesso, e che negata da taluni per violenza di sistema, non lascia di signoreggiarli celatamente pur mentre la negano. È dessa la credenza che il mondo con tutte le realtà che contiene sia modellato sopra un disegno; che infiniti enti non sieno se non esemplari d'un unico tipo, che v'abbia una gerarchia di codesti tipi e una legge suprema che tutti li stringe in un'ultima unità, che finalmente i singoli enti non meno che i singoli fatti abbiano soventi assai minore importanza appetto alla formola e alla legge che in essi s'impronta (2).

Anche questa tendenza — che è quasi direi la consapevolezza stessa dell'intelligenza, il suo principio vitale, a cui però tiene la bilancia quell'altra fondata sul sentimento, per la quale tutto il peso e l'importanza si concentrano invece sulla realtà individuale e massime su quella del proprio *Io*, — non manca d'avere i suoi effetti funesti ove si lasci correre sbrigliata. Tra questi non vogliamo omettere di notare col Lotze (3) quell'arido formalismo onde altri pre-

(1) V. App. N. 9.
(2) V. App. N. 10.
(3) V. Mikrok, v, II, p. 281-2, ed, 2ª, p. 290, sq.

tenderebbe sistemare ogni cosa dietro un simmetrico schema, quel freddo e arrogante dottrinismo che armato di concetti generici vorrebbe livellare ogni differenza individuale e storica e tutto sacrificare a una formola preconcetta.

Se però questa è un'esagerazione e quasi non dissi una mostruosità intellettuale, l'abuso stesso prova da un lato quanto salde radici abbia nello spirito umano quella persuasione e quella tendenza, e dall'altro concorre a dimostrare quello che noi dicemmo dianzi, cioè la coscienza delle attinenze, onde un oggetto entra come membro nel gran sistema della verità, essere veramente una nuova e più alta potenza del conoscimento, senza che perciò l'atto suo fondamentale si differenzi in sè da quello che era vuoi nella semplice apprensione della materia sensibile, vuoi nella percezione delle forme e delle attinenze particolari.

Dicemmo poco fa come al disopra di questo grado sia per avventura da annoverarne un altro; e qui principalmente parrà che non basti più ricorrere alla ricchezza inerente all'obbietto, vuoi in sè considerato, vuoi nelle sue reali e ideali attinenze, ma che occorra ammettere una differenza nella attività stessa cosciente. Intendo parlare di quella coscienza che non è meramente teorica, che non si circoscrive a rendersi conto della cosa saputa e contemplata per quello che è, ma di più vuol misurarne il pregio e l'importanza.

Ma eccoti saltar qui in campo gli erbartiani e dire che questa non è più questione psicologica, anzi nemmeno metafisica, e che quando si tratta di stima, d'approvazione o disapprovazione, sia poi sotto il rispetto dell'arte o della moralità o della giustizia, si ha a che fare con un giudizio indipendente e primitivo, col giudizio *estetico* (1). Questo essere assoluto, evidente in sè medesimo e necessario, conciossia basti che sieno dati e compiutamente intuiti i

(1) V. App. N. 11.

suoi elementi, perchè la relazione estetica di questi, l'approvazione o il suo contrario, scaturisca da sè, obbiettivamente, e si imponga al subbietto. Basta per così dire che questo abbia gli occhi aperti e non iniettati di sangue o di bile, perchè veda la bellezza d'una forma, la bontà d'una risoluzione e via dicendo.

Io accorderò volentieri a codesta scola l'universalità, l'obbiettività, la necessità del giudizio estetico; accorderò eziandio l'evidenza — perocchè i fatti che sembrano provare il contrario, come p. es. le grandissime differenze tra popoli e tempi diversi nell'apprezziazione morale, nel gusto artistico, ecc., e così la difficoltà di arrivare a intendere certi veri morali e giuridici, a sentire certe bellezze di natura o d'arte si spiegano a bastanza dai mille intoppi che si frappongono alla chiara intuizione degli elementi su cui dee cadere il giudizio, in somma, per seguitare colla metafora dianzi usata, dall'offuscamento, dalla debolezza, dall'inesperienza dell'occhio, non da difetto di chiarezza nell'immagine—; ma converrà che gli erbartiani alla loro volta accordino a me che la coscienza del rapporto estetico, ossia il giudizio apprezziativo, è qualche cosa di più che non la semplice coscienza teoretica. Certo a guardarli solamente sotto il rispetto logico o formale anche i concetti di *pregio, valore, dignità* e simili sono nozioni astratte, che si coordinano con quelle di *grandezza, eguaglianza, differenza, opposizione* e altrettali. Come concetti, nozioni, quelli occupano al pari di questi e di ogni fatta concetti l'attività teorica dello spirito. Ma se li consideriamo sotto il rispetto materiale, e indaghiamo l'origine loro psicologica e la corrispondente realtà obbiettiva, ci avvedremo ben tosto che una profonda differenza li separa da tutte le altre rappresentazioni. Infatti le altre o contengono una sensazione, vale a dire qui una qualità sensibile, o si risolvono in forme, ordinamenti, attinenze, leggi di queste. Cosicchè data la possibilità d'aver coscienza delle sensazioni e della distribuzione di queste

secondo le attinenze spaziali e temporarie, più non occorre a concepire la possibilità di que' concetti tranne appunto quella ingenita fede, di cui s'è fatto cenno dianzi, nella universale signoria delle leggi ideali. Ma qui, ne' concetti dico che racchiudono una stima assoluta, non bastano più quei momenti dell'intelligenza. Perocchè nè gli elementi che compongono un tutto, nè l'ordine e la legge che li unifica non sono ancora il *pregio* della cosa, e possono essere concepiti perfettamente senza che nella nostra cognizione entri per nulla l'aggiunta d'una approvazione o d'un biasimo.

Le dottrine prettamente sensistiche fanno intervenire qui il sentimento, nè a torto. Ma il sentimento o procede dalle relazioni della cosa colla nostra costituzione organica e psichica, in altri termini col nostro individuale ben essere — e in tal caso vien meno al giudizio estetico quella obbiettività e assolutezza che pur vedemmo doverglisi vendicare —; o il sentimento procede da fonte più nobile, cioè dall'intima nostra partecipazione alla bontà e bellezza intrinseca degli oggetti, è null'altro che un eco delle armonie o disarmonie esteriori nell'anima nostra sensitiva — e in questa supposizione il sentimento non può spiegarci in che consista quella proprietà della cosa, su cui anzi esso medesimo si fondamenta. Dissi poi che il sentimento non è introdotto qui a torto, perchè in effetto non è possibile concepire nell' uomo un giudizio apprezziativo, che sia affatto disgiunto da ogni elemento sentimentale. Si potrebbe dire non disacconciamente il sentimento — parliamo de'sentimenti di ordine superiore — essere appunto la traduzione dei valori delle cose in un linguaggio direttamente intelligibile all'anima e il giudizio estetico essere alla sua volta il sentimento ritradotto nel linguaggio del pensiero teoretico.

Due supposizioni pertanto convien fare: 1.° che l'anima nostra sia così costituita che l'intrinseco pregio degli esseri o la loro deformità si riveli ad essa direttamente sotto le

forme di piacere o disgusto; quindi un altro elemento *a priori*, un'altra maniera d'ingenita persuasione che le cose *debbano* essere in un modo anzichè in un altro, che un modo *stia bene* e un altro no; 2.° che la coscienza dell'obbietto e la coscienza di sè come sentimento ossia la coscienza del proprio sentimento si possano fondere in una così intima e insolubile unità, che il termine del suo atto (ciò che essa afferma nella forma di giudizio) non sia più nè l'oggetto, in quanto teoricamente percepito, e nè anche il sentimento nostro, ma l'oggetto sotto un riguardo nuovo, l'oggetto in quanto ha per sua natura ciò che lo rende acconcio a suscitare in noi quel sentimento (1).

A questa maniera di coscienza pertanto giace in fondo una radice che non è mera coscienza, ma bensì sentimento; perciò ella non può essere mai del tutto così ideale e astratta come quella che considerammo dapprima. Pure nulla vieta che l'obbietto s'accampi isolato nella regione del puro possibile; in tal caso l'elemento reale stà solamente nel subbietto. Ma ci ha pur anco una coscienza che non afferma, e pone soltanto un concetto o una relazione di concetti, sibbene ancora la sussistenza concreta degli esseri. Altro è infatti sapere che cos'è, pognamo, una sfera e quali attinenze corrano tra essa e certi punti, linee, superficie, ecc., e sapere per di più qual grado di pregio estetico le competa come a forma artistica; altro è sapere che una data sfera esiste. Altro è concepire il moto rotatorio di essa attorno a un suo asse e apprezzarne esteticamente la regolare e uniforme continuità; altro sapere che una data sfera *ruota realmente* attorno all'asse. Le questioni famose nella storia della filosofia intorno al così detto *argomento ontologico* (2) hanno messo in chiaro come il conoscere l'esistenza d'una cosa

(1) V. App. N. 12.

(2) V. l'opuscolo dello scrivente *Intorno all'argomento ontologico*, ecc. e le osservazioni aggiunte al medesimo dal C. Mamiani 1868.

sia alcun che ben diverso dall'avere il concetto dell'esistenza; chè altrimenti anco l'oggetto reale avrebbe daccapo una realtà solamente possibile.

Ora che coscienza è ella questa? e in che differisce quanto all'atto suo dalle altre? Un acuto pensatore contemporaneo, Ermanno Lotze, imbattutosi nel problema della realtà credette averlo risoluto riponendo questa in un sistema di attinenze. Ciò che è fuori d'un tal sistema è un astratto, un mero pensabile; reale è ciò solo che sta in attinenza con tutto il rimanente (1).

A me la cosa par vera ad un patto, cioè che sia prima fissato in quel sistema un punto, la cui realtà non si risolva daccapo nelle attinenze, ma sia posta immediatamente. In allora tuttociò che stà in attinenza con quel punto diventa *ipso facto* reale esso pure. Ma se vogliasi prescindere anche da quel punto, troppo temo che tutto quanto il sistema delle attinenze, per quanto ramificate e inviluppate all'infinito, mi rimanga pur sempre un sistema di attinenze pensate, possibili e nulla più (2).

Ora qual è quel punto? immediatamente non può essere che l'*Io* nostro proprio, la nostra vita, la coscienza stessa in quanto attività personale e vivente. Mentre tutto il resto che cade nella coscienza non vi cade se non come immagine, rappresentazione, idea, quindi come universale possibilità, la nostra vita propria è percepita nella sua singola e immediata realtà (3).

Chi dicesse che a pigliare per punto d'appoggio di tutto il reale la propria esistenza o si precipita nell'egoismo fichtiano, o si cade nel ridicolo di fondare lo sterminato edifizio dell'essere sulla fragile e impercettibile base d'una

(1) V. App. N. 13.
(2) V. App. N. 14.
(3) V. App. N. 15.

effimera esistenza, d'un'ombra microscopica, mostrerebbe di non intendere la questione, chè qui è psicologica non ontologica. Oltredichè il fichtismo tanto è lungi dall'edificare tutta la realtà su quella dell'*Io*, che non riconosce, a parlar propriamente, nè anche questa. L'*Io* di Fichte è attività pensativa, produttività infinita, non sostanza reale, e la propria individuale esistenza è fenomeno non meno delle esistenze esteriori. Certo è poi che chi ammette un intuito diretto della realtà divina non ha bisogno di ricorrere al sentimento della propria vita individuale per trovare quel punto d'appoggio; per lui l'ordine psicologico nonchè essere inverso dell'ontologico, corre anzi parallelo a questo. Ma eccettuato codesto sistema, che comunque si atteggi riesce sempre a un misticismo scientificamente insostenibile, io non credo che verun altro principio filosofico, nemmeno quelli per cui l'idea di Dio e la persuasione dell'esistenza di Lui sono il primo o uno de' primi veri inerenti alla ragione umana, possano attingere altronde la coscienza dell' immediata realtà, che dalla propria personale sussistenza.

Abbiamo già notato di sopra parecchie difficoltà che s'incontrano vuoi nella riflessione della coscienza sopra sè medesima, vuoi nella coscienza delle attinenze tra un oggetto qualsiasi e il soggetto percipiente. A cotali difficoltà ora viene ad aggiungersene un'altra. La coscienza della *realtà* di checchessia implica, come s'è visto testè, un'attinenza colla realtà del subbietto. Dunque non abbiamo solamente un'attinenza tra l'obbietto della coscienza e il subbietto che ha tal coscienza, in quanto il secondo si rappresenta ossia pensa il primo (attinenza che è puramente cogitativa o, se vuolsi, ideale, ossia relazione tra il pensato o il pensante); sibbene oltre a questa abbiamo un'altra maniera di attinenza, in cui il subbietto e la cosa posta fuori di esso si modificano vicendevolmente nella loro realtà. Ed è quest'ultima specie di relazione che deve en-

trare nella coscienza, perchè possiamo esser consci della realtà della cosa.

E qui per avventura potremmo giovarci d'un concetto di Aristotile, passato di poi nella scolastica, il quale egli applica, non certo con piena verità ed esattezza, alla sensibilità. Nel sentire, scrive lo Stagirita (1), il subbietto riceve la forma dell'oggetto senza la materia, mentre i corpi inanimati e i non sensitivi non subiscono l'azione d'altre cose se non insieme alla materia di queste. Dissi poi che questo concetto non si può applicare con piena verità al processo della sensazione, perocchè la fisiologia c'insegna che gli organi sensorii, sebbene rispondano agli stimoli esterni con ben altre reazioni che non facciano i corpi inanimati, non è però men vero che subiscono da quelli una certa alterazione fisica. Ma quel concetto aristotelico può applicarsi invece con perfetta verità alla rappresentazione ossia alla coscienza di cui la sensazione è materia. La coscienza come tale è impassibile rispetto alla cosa che cade in essa ossia alla rappresentazione. Se ciò non fosse, se anche l'atto semplice della consapevolezza fosse il risultato composto d'un azione e d'una reazione e non una semplice presenzialità, la sarebbe fatta pel conoscere, e ci dovremmo rassegnare senza speranza alle tenebre del più sconfinato e assoluto scetticismo. La coscienza dunque, potremo dire usando la frase aristotelica, accoglie in sè la pura forma, che è quanto dire l'essenza, il τό τί ἦν εἶναι, ossia in altri termini l'idealità della cosa, la pura possibilità, tutto ciò che una cosa è, che in essa è concepibile per una mente, fatta astrazione dalla sua reale e concreta sussistenza e attualità.

Se ora poniamo che in questa coscienza della cosa ideale racchiudasi inoltre l'attinenza stessa tra la cosa e la coscienza, che è come dire se nel pensar la cosa penso an-

(1 V. App. N. 16,

che il mio pensiero della cosa (1), è chiaro che nel processo s'è introdotto un elemento non puramente ideale, essendochè il mio atto di coscienza vi è contenuto non più come semplice idealità, sibbene come attività reale e concreta. E tuttavia questo elemento non basta a fondamentare quella percezione o coscienza della reale sussistenza delle cose; perocchè quantunque un elemento sia qui più che ideale — l'atto presente di coscienza — l'attinenza però tra esso e l'obbietto è daccapo pura attinenza ideale, nè su questa è possibile costruire l' edifizio delle conoscenze reali. Occorrerà pertanto, ricorrendo di nuovo al concetto aristotelico, che il subbietto da una parte e l'obbietto dall'altra si trovino a fronte in un'altra relazione, che il subbietto riceva dall'obbietto non la pura forma, ma eziandio la materia. Il che val quanto dire che il subbietto in quella parte di esso (2) che non è pura coscienza, pura mentalità, ma alcunchè d' altro, venga modificato da qualche cosa. In tal caso avremo un subbietto reale e una modificazione reale, e questa necessariamente domanderà un altro fattore reale che colla natura data del subbietto concorra a produrre il processo reale della modificazione. Il che io denominava ricevere la forma insieme colla materia, intendendo per *forma* l'essenza ideale dell' oggetto, per *materia* l'attuale e concreta sussistenza di esso.

In questa attinenza pertanto entra il subbietto non come pura mentalità, ma bensì con tutto l'esser suo o almeno con tutta quella parte di esso che può manifestarsi, in altra parola con tutta la sua vita che è suscettiva di cadere direttamente o indirettamente nella coscienza. Avrei detto con la sua vita fenomenica, se con questo vocabolo, il quale accenna a un apparire che è diverso dall'essere o potrebbe, non avessi temuto di ricadere nell'attinenza discorsa testè

(1) V. App. N. 17.
(2) V. App. N. 18.

e che ho chiamato puramente ideale. Infatti o abbiamo qui un apparire che è identico, che è una cosa sola coll'essere, o non v'ha speranza di toccar mai alla conoscenza reale. Ecco dove sta il nodo, la difficoltà peculiare di questa fase della coscienza, a cui alludevamo di sopra dicendo essere un nuovo intrico che veniva ad aggiungersi a quelli discorsi dapprima.

Secondo il Rosmini la forma *reale* dell'essere, che colla *ideale* e la *morale* concorre a costituire le tre forme primordiali di quello, è tutt'uno col sentimento; cosicchè il subbietto, allorchè trovasi in presenza d'un sentimento, non ha che a ravvisare l'identità parziale, che corre tra questo e l'essere ideale onde gli è immanente l'intuito, per affermare la reale sussistenza d'un ente concreto.

Dove si vuol notare che il *sentimento* avendo appunto per suo carattere essenziale di non essere direttamente apprensibile se non a quell'ente di cui è sentimento, che lo prova in sè, ne viene che anche secondo il Rosmini la conoscenza della realtà di checchessia è condizionata alla coscienza della propria realtà del subbietto e solo da questa può irraggiarsi sugli altri esseri. D'altra parte non isfuggirà ad alcuno che gli elementi della nostra vita reale, onde abbiamo diretta consapevolezza, sono varii secondo i diversi atti e stati psichici onde siamo capaci; sicchè a voler mantenere la posizione del Rosmini converrà ammettere una delle due supposizioni che seguono. O tutti gli atti e stati psichici, che possono cadere nella coscienza come elementi reali, si riducono a diverse maniere di sentimenti, press'a poco come nella teoria dello Herbart tutti i fatti psichici si riducono a reazioni dell'anima, cioè a rappresentazioni (1); ovvero ogni atto e stato psichico per doventar noto ha mestieri di produrre un sentimento o almeno d'accompagnarsi a questo. Il che potrebbe sembrare torni il medesimo che

(1) Selbsterhaltungen = Vorstellungen.

l'ammettere una maniera di coscienza diretta sotto la forma di senso interno quale già solevasi supporre da molti psicologi e anche dal Kant. Di più nel secondo supposto non parrà si cancelli quella distinzione su cui tanto e tanto a ragione insisteva il Rosmini, tra sentire e conoscere, e che si ricada nel sensismo, facendo del senso almeno un grado inferiore di conoscenza? Nella prima ipotesi poi non solo sarebbe mestieri ridurre ogni attività e passività psichica al sentimento — ciò che non si può senza fare più o meno violenza a'fatti, a'concetti, a' vocaboli —; ma resterebbe sempre a spiegarsi come mai vengano conosciuti quegli elementi in cui risiedono le differenze specifiche delle diverse attività, quando pure non consistessero in altro che in una parte formale, cioè nelle relazioni e forme dei sentimenti che concorrerebbero a produrre qui un desiderio, là una volizione, qui una ricordanza, là un atto raziocinativo. Ma di queste difficoltà e della loro soluzione toccheremo in seguito.

Il subbietto che dice a se stesso con Cartesio, come prima aveva detto col Sosia di Plauto (1): *cogito, ergo sum*, che cosa intende sotto il vocabolo *cogito?* Forse la rappresentazione o meglio la nozione del pensare, determinata dal tempo, dal numero, dalla persona che distinguono quella voce dall'indeterminato *cogitare?* In tal caso siamo ancora nel campo delle idee; e il *sum* o è anch'esso ideale o v'è appiccato surrettiziamente. Ovvero nel *cogito* esso pensa non già la nozione del pensare, ma l'atto reale del suo pensiero; ed ecco una realtà che cade immediatamente nella coscienza, un apparire che è insieme essere. E perchè allora non avrebbe detto con pari ragione: *esurio, sitio, etc., ergo sum?* Per me dico che l'entimema cartesiano avrebbe avuto l'istesso valore. Ma la ragione per cui fu preferito il *cogito*, io l'intendo, è l'illusoria credenza che nel *cogito* ci sia una

(1) Amphitruo, Act. 1. sc. 1. *Sed quom cogito, equidem certo sum.*

unità che manca all'*esurio*, cioè che quivi l'atto della riflessione sia identico col suo obbietto e qui no; che là un solo e medesimo atto di coscienza sia quello che avverte e quello ch'è avvertito, mentre nell'*esurio* l'atto che avverte è una cosa e l'atto o lo stato avvertito è un'altra. Ma questo, come dicemmo, è un errore, un'illusione. Ogni atto di coscienza diventa oggetto della coscienza (seppur diventa, chè a rigore non ci pare secondo s'è visto) soltanto per mezzo d'un secondo atto, cosicchè la dualità che è nell'*esurio* è non meno nel *cogito*, e la sola differenza tra l'uno e l'altro sta in questo che nell'*esurio* il fatto avvertito non è della stessa natura dell'atto onde lo si avverte, mentre nel *cogito* l'atto d'avvertire e il fatto avvertito, benchè numericamente diversi, sono specificamente eguali. Fu già osservato, non ricordo ora precisamente da chi, che ammettendo un pensiero il quale pensi rigorosamente se stesso, null'altro che se stesso, si ammette un pensiero senza obbietto, senza contenuto per dirla co' Tedeschi. Solo quando io trovo in me medesimo una rappresentazione, sia dessa qualsivoglia, m'accorgo di essere in atto di pensare; perocchè in questa unità indivisibile realmente di obbietto veduto e di visione, il primo elemento suppone il secondo. Io posso allora con un altro atto del pensiero astrarre dall'oggetto veduto la visione; ma di questa non m'è possibile avere che un concetto puramente formale (1), il concetto relativo d'un *quid* che è il residuo d'una sottrazione mentale, ma che in sè non ha verun contenuto positivo disgiunto che sia dall'altro elemento. Dunque per poter dire: *cogito ergo sum*, è mestieri che il subbietto sorprenda se stesso nell'atto di pensare qualche altra cosa: dalla quale poi facendo astrazione, gli rimane il puro *cogito* come atto della coscienza. Questo atto essendo un fatto reale gli equivale a una determinazione dell'esistenza. Ora non ci darebbe l'egual diritto di

(1) V. App. N. 19.

conchiudere all'esistenza l'immediato avvertimento di qualsiasi nostra reale attività?

Ma c'è un'altra ragione ancora che ha fatto dare la preferenza al *cogito*, allorchè trattavasi di fondamentare la certezza dell'esser proprio. Sotto la pressione d'un dubbio universale il pensiero spaurito dall'immenso vôto che parea farsi attorno a lui, rivolgendosi in giro quasi colto da vertigine a cercar d'un sostegno, s'avvide che ogni realtà era scomparsa, ogni realtà tranne quella del suo medesimo dubitare. Questo dubbio poi era un pensiero, non una sensazione, non un fantasma, non un desiderio, non una volizione. Se dunque nella coscienza non si trovava esserci in quel momento nulla tranne un atto del pensiero, era mestieri che a questo si attaccasse come all'unica realtà che gli fosse immediatamente sotto mano.

Ma per che modo dalla coscienza della propria realità si origini quella delle realità esteriori apparisce, in parte almeno da quel che s'è detto allorchè parlammo della consapevolezza delle attinenze. In un sistema d'attinenze la realtà accertata per l'uno tra i termini di questo può riversarsi sopra tutti gli altri. Molti dubbi, molte questioni sorgerebbero in tale argomento, tra cui principalissima quella che domanda se tutta codesta realtà non si sostanzii per avventura in un solo di que' termini, o se tutti insieme costituiscano un'unica sostanza in pari grado, ovvero se e fino a che limiti la reale sussistenza, si individui in sostanze singole, e altrettali. Ma qui non è il luogo di occuparcene. Piuttosto ci conviene insistere sul concetto della realità propria del subbietto, che dicemmo rivelarsi direttamente alla sua coscienza.

Notammo come ogni fatto della nostra vita intima in quanto si manifesta nella coscienza identifichi in sè l'essere e il parere si da costituire il primo fondamento per la conoscenza reale. Ma gli atti e gli stati nostri interiori onde abbiamo diretta coscienza, sono appunto atti e modi di es-

sere, azioni e passioni reali, non enti sostanziali. Sarebbe egli mai vero che l'*Io* empirico non sia altro che un aggregato di accidenti, e che perciò di questi soli abbiasi immediata certezza?

— Qui si esce dall'argomento — dirà forse il lettore —; la questione intorno alla sostanzialità dell' *Io* non entra nella investigazione dell'essenza, dei gradi, delle leggi della coscienza. Quello è un problema metafisico distinto e indipendente da questo problema psicologico. —

L'osservazione sarebbe giusta quando noi ci proponessimo appunto di ricercare se sotto i fenomeni dell'esperienza interna si nasconda sì o no un sostrato sostanziale. E la soluzione d'un tal problema avrebbe a domandarsi non tanto allo studio del processo della coscienza quanto a dei principii metafisici. Ma la questione psicologica — del resto connessa strettamente con codesta — a cui abbiamo l'occhio noi, è di sapere se la sostanzialità dell'*Io* si manifesti direttamente nella coscienza, ovvero se questa abbia soltanto a che fare con degli accidenti. Da' quali poi non più la coscienza immediata, ma bensì il ragionamento induca la realità sostanziale. Da questo quesito non si poteva prescindere dappoichè abbiamo affermato (1) averci una maniera di coscienza che ha per obbietto la concreta sussistenza degli esseri, e questa abbiamo veduto fondamentarsi su quella della propria reale sussistenza. Ora ritenendo provato, per quanto siamo venuti esponendo, che nell'immediata apprensione de' propri atti e modi di essere, che ha il subbietto, l'essere e l'apparire si immedesimano, e che perciò, come direbbe il Vico, il fatto si converte col certo e col vero, noi avremmo bensì una coscienza di modi, di fatti, d'azioni e passioni reali, ma non ancora la coscienza della realtà degli enti. Bisognerà, pare, che questi sieno già noti, perchè poi, manifestandosi la realità dei lor modi e atti, si

(1) V. pag. 29.

giunga alla certezza che gli enti medesimi sussistono. Il processo insomma parrebbe dover esser questo, che, data la nozione d'un ente ossia concepito questo nella sua possibilità e visto poi come talune proprietà d'un tal ente escano dal campo del possibile e s'intessano nell'orditura della realtà, si trasporti all'ente nella sua interezza quella realità che prossimamente ha manifestato solo in una o in parecchie delle sue determinazioni integrali.

Questa spiegazione collima press'a poco con quella del Rosmini; secondo il quale il subbietto, possedendo *a priori* l'idea dell'Ente, non si tosto ravvisa in sè un sentimento, che riconosce in questo una realizzazione parziale e limitata di quello, integrandola poi dietro la norma del principio di sostanza.

Ma c'è un punto qui che non ci soddisfa. Se la cosa camminasse in tutti i casi come s'è detto ora, oltrechè il riconoscimento della realtà sostanziale degli esseri sarebbe sempre il prodotto d'un processo raziocinativo, per quanto rapido e fatto quasi istintivamente — ciò che non sembra consentaneo alla immediata e diretta persuasione che abbiamo della concreta realtà delle cose — oltre a ciò, dico, ci abbatteremmo in un altro inconveniente non lieve. Ogni singolo ente e così noi medesimi ci appariremmo come nulla più che un singolo esemplare d'un tipo generico; avremmo presente a noi non *questo* ente, ma *un* ente, una tra le infinite possibili realizzazioni di quell'idea. Ora la bisogna corre tutto all'opposto; noi abbiamo coscienza di una realtà sostanziale unica e incomunicabile, e solo più tardi il pensiero universaleggiando può ripetere all'infinito nella specchialità della mente l'immagine di questo reale separata dalla sua realtà medesima. Ma lasciamo da banda per ora gli enti esterni a noi, la cui individuale e sostanziale esistenza potrebbe anco non esser mai oggetto della nostra coscienza; restringiamo le nostre considerazioni alla realtà nostra propria, a quella che ciascuno — salvo i casi

di aberrazione mentale o d'illusione sistematica — riconosce indubbiamente in sè stesso. Abbiamo noi o no la coscienza immediata della nostra unità sostanziale? e se si, come ci si rivela essa? Il nostro Galuppi s'è fermato assai su questo problema; per lui nell'avvertenza d'una qualunque interna modificazione è implicita la percezione dell'essere modificato; quel punto costante in cui cade la varietà e il cangiamento, debb'essere percepito esso medesimo, se pure ha da tornar possibile la percezione della mutazione e della varietà.

Ora gli è certo che si possono fare e si sono fatte molte critiche giuste a codesto principio del filosofo di Tropea; e' non ha saputo tener distinta la sensazione dalla coscienza, non ha avvertito che il concepire la modificazione come modificazione per ritrovarvi poi mediante l'analisi l'essere modificato, è già un processo del pensiero posteriore alla diretta coscienza della stessa e appartenente a un altro ordine di riflessioni. Oltredichè il fondo permanente, su cui compare o scompare questa o quella singola determinazione, potrebbe anche essere la totalità dei sentimenti e l'unità di questo complesso non consistere in altro che nella forma risultante dalle reciproche attinenze e nell'unità della coscienza, come la continuità ne potrebbe essere solo apparente e derivare dalla lentezza della mutazione. Come altri ravvisa l'unità e la continuità dell'organismo corporeo, malgrado la moltiplicità delle sue parti e lo scambio incessante delle materie, nell'attinenza di quelle e nella lentezza di questo. Contro queste e altrettali difficoltà la teoria del Galuppi non è sufficientemente armata. Ma o ch'io m'inganno a partito, o una verità profonda trovasi nascosta quasi e inviluppata nel concetto del nostro psicologo. Dicendo che nella sensazione si sente a un tempo il subbietto modificato e la modificazione, egli ha torto qualora s'intenda che analizzando il contenuto della rappresentazione, che è appunto la coscienza della sensazione, vi

si troveranno due elementi, il *me* e la sensazione come modificazione del *me*. Perocchè nella rappresentazione del contenuto fornitoci dalla sensazione non c'è altro che la qualità sensibile, il color rosso, il verde, il suono, il sapore, il freddo e via via. Quel *me* ci si troverà tutt'al più come attinenza della sensazione con qualche altra cosa, e questo secondo termine dell'attinenza nella rappresentazione sarà daccapo il tutt'insieme delle altre sensazioni presenti o passate coi loro vari collegamenti, l'unità collettiva fenomenica, non l'intima unità sostanziale. Ma il Galuppi ha ragione sostenendo che nella sensazione c'è l'essere che sente, e dico nella sensazione non come rappresentabile, come qualità sensibile, bensì come pura sensazione. Come tale essa è una parte della vita medesima del subbietto. Tutte le espressioni che fanno transitivo il verbo *sentire*, prese a rigore, sono false; quindi non solo falso il dire che si sente questa o codesta cosa, mentre avrebbe a dirsi piuttosto che si sente in questo o quel modo e grado, ma falso pure il dire che nella sensazione il subbietto sente sè stesso. Sentire è neutro come vivere, dormire, essere stanco e va dicendo. Ma appunto perchè il sentire è tale che non ha oggetto e nè anche termine (come vorrebbe il Rosmini) fuori di sè, esso sentire è nella sua profonda internità l'essere stesso del subbietto, l'esistere in sè. Tuttociò che non è dotato di senso — la è una verità oramai vecchia, e il Rosmini componeva in grazia sua la voce *estrasoggettivo* — non ha questa esistenza interiore, ed è assolutamente chiuso ed estraneo a sè stesso. Certo anch'esso ha una maniera d'esistenza, che ora non importa determinare più in là, almeno nei suoi elementi — i quali potrebbero chissà come partecipare essi pure a quella esistenza subbiettiva del sentimento — ma è come dire una esistenza morta, inattiva (1).

(1) V. App. n. 20.

Ebbene dunque il sentire è l'atto vitale, l'esistere attuoso del subbietto stesso, una forma della sua realità; ma se nella rappresentazione non rimane per così dire che la superficie e il solido scomparisce, e se la coscienza è essenzialmente rappresentazione, per la coscienza non ci sarà daccapo che il fenomeno, e la sostanzialità sarà relegata nelle regioni incognite del sentire irrappresentabile.

Anche codesta ultima sentenza non mancò di chi la sostenesse ; e se la sostanzialità non fu relegata nelle regioni del sentimento, fu però trasportata di peso nella cerchia del volere. Intendo qui parlare di Arturo Schopenhauer il quale movendo dal principio che non si dà obbietto senza subbietto e che perciò, dalla semplice rappresentazione sensata fino ai più sublimi concepimenti dell'intelletto, il subbietto conoscente non può aver mai altro di fronte a sè che puri fenomeni, ripose nel volere il nucleo solido della realtà, l'intima sostanza, l'*in sè* delle cose. La conoscenza, appunto perchè tale, ossia perchè implica necessariamente un'attinenza verso il conoscente, non ci può mai offrire che apparenze. Solo la coscienza diretta e immediata dell'atto volitivo possiede la verità materiale. Quanto al mondo de' fenomeni — vale a dire pel Schopenhauer tutto quanto mai i nostri sensi possono percepire e il nostro pensiero abbracciare, l' universo in somma con quanto in questo è contenuto — esso non ha altra verità tranne quella che gli può competere come manifestazione, come apparenza, come *obbiettivazione* (per usare il suo termine) di quell'intimo nocciolo reale, la volontà (1). E qui si avverta che lo Schopenhauer allarga il termine volontà a designare non solo quell'attività umana condizionata all'intelligenza, cui propriamente suol darsi un tal nome, ma ancora qualunque tendenza o conato, non solamente gli istinti ciechi dell'animale, non solo le forze organiche, ma eziandio qualsiasi

(1) *Die Welt als Wille und Vorstellung.* V. sp. i libb. I e II.

forza naturale. La volontà propriamente detta non è secondo lo Scopenhauer che una specie, benchè tra tutte le più pregevole, del genere a cui tutte quelle forze appartengono, e « al genere intero — scrive egli — ho voluto « applicare il nome della specie più eccellente ». Il che senza fallo lo ha condotto non solamente a molte inesattezze di linguaggio, ma a vere confusioni di concetti e a false deduzioni.

Ma quello che sopratutto rende imperfetto ed erroneo il principio dello Schopenhauer si può riassumere ne' due punti seguenti. Anzitutto non c'è ragione d'accordare al volere, comprendasi pure in questo anche il tutt'insieme delle tendenze e degli istinti, quella preferenza sugli altri fatti interiori, che il detto autore gli attribuisce. Se nell'atto volitivo o nell'appetitivo s'ha un fatto dell'ordine reale, che direttamente si appalesa alla coscienza del subbietto, non vale egli il medesimo della sensazione e specialmente di quel che più propriamente appellasi sentimento (1)? Non vale del pari anche degli atti cogitativi, dall'intuire sensibile all'immaginare, al ricordare, al pensare propriamente detto? Che se per una considerazione analoga a quella che ci venne fatta alla pag. 15 di questo scritto, non si credesse di poter far entrare nel dominio della coscienza diretta l'atto medesimo della coscienza e quindi nè anche tutte le attività che su questo si fondano, certo la volontà propriamente detta, come quella che implica mai sempre un tal atto, avrebbe a rimanerne esclusa essa pure, e il privilegio accordato dallo Schopenhauer al volere sarebbe piuttosto da concedere al sentimento.

In secondo luogo, se, come assevera lo Schopenhaner, la rappresentazione (*Vorstellung*) è il fatto primitivo di coscienza, se la sua forma fondamentale è lo spartirsi necessariamente in obbietto e subbietto, se di più lo stesso vo-

(2) V. app. n. 21.

lere è un'*obbiettivazione*, benchè la prima e più immediata, dell'intima essenza, dell'*in sè* dell'universo; se il volere ci è cognito anch'esso per la coscienza — chiamisi pure percezione (*Wahrnehmung*) e non rappresentazione (*Vorstellung*) il processo in cui s'acquista siffatta notizia — io non saprei come non accada anche qui quello spartimento, e cosi la forza intima, la volontà, non ricada anch'essa alla sua volta nella cerchia dell'apparente, dell'*obbietto*, che per lui appunto è sinonimo di apparenza.

Il Kant, giudicando subbiettive senza eccezione le forme della conoscenza, aveva relegato il vero reale, la *cosa in sè* fuori della sfera del conoscere umano, non concedendo a questo tutt'al più che una specie di presentimento fondato non si saprebbe su che, della esistenza di codesto assolutamente ignoto. Ed è per questo che i suoi successori, dico quelli della linea idealista, si adoperarono a sbandire affatto la x che il fondatore del criticismo, quasi per soverchia condiscendenza, aveva tollerato come un fuor d'opera del pensiero umano. Ma lo Schopenhauer ci dice che se non c'è adito esterno a quella fortezza della realtà assoluta, noi vi possiamo penetrare sotterraneamente e per un secreto cunicolo irrompere proprio nel bel mezzo di quella. Discendendo dal mondo delle rappresentazioni nella nostra propria volontà e tenendo dietro a quest'intima forza anche nell'altre cose, eccoci penetrati d'un colpo nel cuore della realtà. Questa non è dunque obbietto empirico — chè sarebbe fenomeno —, nè anche obbietto trascendente — chè sarebbe obbietto non obbietto —, sibbene *volere* e nulla più. Volere che in sè è uno, ma s'individua e si obbiettiva in modi infiniti nelle forme del tempo e dello spazio.

Ma se desso non è obbietto in veruna guisa, come se ne parla? come si pretende conoscerlo? non sarà un'altra incognita pari alla x del Kant?

Il principio sciopenaveriano, malgrado le inesattezze, le imperfezioni e le inconseguenze di esso, malgrado pure la

mostruosità dell'etica che ne dipende, contiene senza fallo un elemento profondo di verità. Esso ci avverte che l'essere delle cose, la loro vera sostanza, non si vuol cercare nella fronte che ci mostrano, quasi direi nelle proiezioni che l'una forma sulle altre e su noi, ma bensì nell'intimo principio che le muove ed informa, nella loro vita stessa, e che di codesta interna vitalità noi troviamo un esemplare discendendo in noi medesimi. Le analogie poi che si riscontrano tra le manifestazioni del nostro interno e le manifestazioni delle cose che non sono noi, ci guideranno a riconoscere anche in queste un grado maggiore o minore di propria e vivente individualità. Altri hanno svolto e corretto questo principio, che del resto è tutt'altro che nuovo nella storia della Filosofia (1); ma nessuno ch'io mi sappia ponderò a bastanza la difficoltà che a noi s'è parata davanti, e la quale appunto ci fece risovvenire del sistema dello Schopenhauer. Voglio dire come possa esserci in noi una coscienza, che non sia d'un modo, d'una qualità, d'una mutazione, d'una forma, ma bensì d'un essere, d'una sostanza. Ed eccoci a ripigliare il filo della nostra investigazione.

L'atto medesimo della coscienza, come vedemmo più addietro, non cade nè in quella coscienza stessa di cui è atto e nemmeno in verun'altra posteriore. Ora siccome ogni attività teorica ha per sua radice la coscienza, è una forma della coscienza, ne segue per legittimo corollario che in verun atto conoscitivo l'atto stesso non può mai doventare obbietto della coscienza. Qualunque cosa sia presente alla mente, ciò che cade nella coscienza, sarà sempre la cosa stessa rappresentata, non mai l'atto del rappresentarla. Ciò che pare avervi in questa asserzione d'esagerato, di falso, anzi d'assurdo, riceverà la sua spiegazione in seguito. Per ora riteniamo, non fosse che a mo' d'ipotesi, che la cosa stia così veramente.

(1) V. App. N. 22.

Ora delle tre categorie in cui si sogliono generalmente ripartire tutti i fatti psichici, esclusa dalla coscienza quella che abbraccia tutti gli atti conoscitivi, rimangono le due del sentimento e dell'appetizione. Alla qual ultima classe si ascrivono così gl'istinti e i desiderii come la volontà.

Chi dicesse che a riunire in un genere unico fatti così differenti, come l'appetizione propriamente detta e il volere, si fa forza alla realtà per amore di simmetria sistematica, avrebbe tutte le ragioni, e noi siamo perfettamente d'accordo. Così rimanga stabilito ch'io riunisco appetire e volere soltanto per comodo della trattazione; sebbene sia anche vero che un certo elemento comune c'è in amendue.

Or bene l'appetito e la volizione cadono essi o no nella coscienza? Anche qui sembra un paradosso il negarlo, eppure non c'è verso di ammetterlo. Si ripieghi l'attenzione sopra di sè finchè si vuole, si tendano pure agguati a quelle due entità, che appunto si chiamano appetito e volere, esse ci guizzeranno pur sempre di mano, e niuno potrà mai dire d'averle osservate entro di sè proprio nell'atto del loro prodursi. Tutto quello che l'osservazione diretta arriva a cogliere — e che cosa sia ciò che la coscienza coglie direttamente così nell'atto appetitivo e volitivo come in quello del rappresentare, si dirà poi — è come a dire un indizio della loro presenza, non loro stesse proprio.

— O come avviene allora che ne abbiamo la nozione? come avviene di più che siamo certi d'avere appetito e voluto? —

Come avviene? In quella stessa guisa che abbiamo anche la nozione del pensare e che sappiamo di certa scienza d'aver pensato. Codesta *maniera* è per l'appunto l'oggetto della nostra presente ricerca. La quale si propone di scoprire come ciò che non è rappresentabile nella coscienza, che non è materia, a così dire, da essa, possa per via di qualche segreto artifizio doventare il retaggio proprio di quella.

E poichè abbiamo ricordato la dottrina dello Schopenhauer giovi ora notare ch'egli aveva torto anche per quello che s'è detto or ora a prescegliere la volontà e l'istinto come radice prima e unica d'ogni conoscenza reale.

Esclusi pertanto dalla coscienza anche l'appetire e il volere, non rimane a questa che il sentire. Questo e questo solo è il fatto psichico che riempie, per dir così, la cornice vuota della coscienza, come il colore e solo il colore forma la materia della visione. Questa similitudine ci aiuterà anche a procedere nel nostro discorso. Infatti il colore solo è visibile; ma pel colore doventano visibili le figure, le linee, i punti e fino alla mancanza stessa di luce, il nero, la tenebra. Così tuttociò che si appresenta direttamente nella coscienza sono sentimenti; ma per mezzo di questi la coscienza è fatta abile ad afferrare e appetizioni e volizioni e pensamenti. Quand'è infatti che noi ci accorgiamo d'appetire qualche cosa? quando sperimentiamo in noi un certo sentimento di malessere o almeno d'irrequietezza e contemporaneamente la rappresentazione di qualche cosa, a cui è strettamente connesso un sentimento fantastico di piacere diametralmente opposto al reale sentimento onde siamo di presente dominati. Come ci possa essere simultaneamente in noi un sentimento reale, attuale, e un sentimento fantastico, quasi diremmo futuro, in opposizione al primo e collegato ad esso per mezzo d'una rappresentazione, non è difficile a spiegarsi, chi conosca le leggi del meccanismo psichico e come ogni fatto interno possa comparire nella coscienza sotto due forme, immediata e riprodotta (1). Nella quale investigazione non possiamo almeno per ora addentrarci.

Quand'è parimenti che ci accorgiamo di *volere* qualche cosa? La risposta qui non è così facile come per l'appetire; se c'è atto interno che sia semplicissimo e pure complesso

(1) V. app. N. 23.

al più alto grado nella sua semplicità, certo è la volizione: motivo per cui quasi tutti i psicologi che l'hanno voluta definire o sono caduti in misere tautologie, o l'hanno spogliata proprio di quello che ne costituisce l'essenza. Ma via rientriamo in noi medesimi, osserviamoci nell'istante di prendere una risoluzione, procurando d'eliminare tuttociò che è precedente o conseguente o puramente accessorio all'atto del volere. Che cosa rimane sotto la nostra lente? ancora un sentimento. Io non pretendo certo descrivere la natura di questo; forse quando l'avessi paragonato a quello che produce l'arrestarsi dopo un ondeggiamento, a una specie di quiete che non è riposo ma esercizio di forza, quando avessi anche ricorso a qualche più fina analogia, avrei fatto quanto è possibile in questo rispetto. Ma non si tratta di descrivere un tal sentimento, si tratta solo di avvertire la sua presenza, di eccitare il lettore a scoprirlo in sè stesso e a scoprire insieme che oltre alla rappresentazione della cosa voluta — la quale per sè è appunto una rappresentazione e nulla più, nè mai da sè sola ci darebbe la più lontana idea del volere, se proprio non fosse collegata in una special maniera con quel sentimento — niente altro direttamente si manifesta alla coscienza nell'atto del volere. Non dico io già che quel sentimento sia il volere, chè allora sarebbe semplicemente sentimento non volizione, non dico che a quel sentimento non possano essere strettamente collegati e desiderii e pensieri di varie guise, p. es. questo che l'oggetto della rappresentazione doventerà reale per opera mia e va dicendo; dico soltanto che anche nel volere l'elemento propriamente rappresentabile alla coscienza è ancora un sentimento. Mirabile natura de'sentimenti, che restando pur sempre sentimenti hanno mille gradazioni di tinte, onde non v'ha particolare avvenimento interiore il quale non abbia, a così dire, il suo segno proprio in questo alfabeto, anzi vocabolario dell'anima.

E qui ci si scopre la cagione onde il sentire fu le tante

volte fino da chi l'avea più in sospetto e più stava in guardia contro un tale scambio, fu, dico, scambiato con la coscienza. *Io sento di volere, sento che desidero, sento che penso!* espressioni inesatte, abbreviazioni di quest'altre: io so, ho la coscienza d'un sentimento che s'accompagna al volere, al bramare, al pensare. Che s'accompagna? anche codesta espressione non è propria del tutto; il sentimento che rivela alla mia coscienza la presenza in me d'un desiderio, d'una volizione, non è un semplice accompagnamento, sibbene è il desiderio, la volizione stessa in ciò che hanno di più intimo, di più personale, e senza di cui l'uno sarebbe nulla più che la percezione astratta d'un rapporto di convenienza o di contrasto, l'altra un giudizio puramente speculativo. Questo dato desiderio è appunto il mio reale e presente desiderio, non la rappresentazione d'un oggetto e della relazione che questo può avere con un essere vivente alla cui natura si adatta, perchè siffatta relazione vive e parla in me sotto la forma di quel sentimento. Questa volizione è la mia reale e presente volizione, non la semplice affermazione pensata che un dato movimento, una data azione dovrebbe essere eseguita, appunto perchè una tale affermazione si traduce in uno stato novello dell'esser mio, non è più fuori di me e opposta a me coll'obbiettività del pensiero, ma diventa parte di me, azione reale nel vero senso della parola. In ciò poi differisce quel sentimento, che qui s'immedesima col volere, da quello che traduce ed esprime l'appetizione: chè l'ultimo sorge necessariamente, meccanicamente, da tutto il complesso del mio stato fisiologico e psichico, mentre il primo ed è tutto psichico e si attiene direttamente colla vita del pensiero. Credo quindi accostarmi assai d'appresso al vero ponendo tra i due anche questa differenza, che nell'appetito il sentimento è immedesimato assolutamente colla tendenza (perciò si danno anche istinti e appetizioni cieche, almeno nella loro origine, e di cui solo più tardi si conosce l'indirizzo), mentre del

volere direi che il sentimento sorge nel tragittarsi che fa l'affermazione dalla sfera del puro pensiero in quella della vita reale dello spirito. A quello perciò appartiene l'iniziativa, e l'atto volitivo è vero principio d'una serie causale, non già anello intermedio. Tutto che potrebbe considerarsi come causa della volizione, appartiene più propriamente alla categoria delle condizioni, sieno queste positive, sieno negative. Del resto non vogliamo pretermettere l'osservazione — benchè non s'attenga propriamente al nostro tema — che nel volere il sentimento è anche il vero anello di congiunzione tra la volontà e l'esecuzione. Nell'assoluta ignoranza in cui è l'anima circa il complicatissimo meccanesimo onde si legano tra di loro i delicati congegni organici — tranne quel poco che può saperne per via esterna dall'anatomia e dalla fisiologia — e più ancora circa quello che potrebbe denominarsi meccanesimo psico-fisico — sul quale appena è che siasi iniziata qualche investigazione scientifica (1) — cioè sul nesso e sulla corrispondenza che intercede tra l'anima e gli organi corporei, in questa assoluta ignoranza, dico, a che partito s'appiglierebbe il volente per far sì che la sua determinazione passi nel campo de'fatti? dove, come trovare il tasto a cui corrisponda il suono voluto, la molla che scattando produca il voluto movimento? Ma eccoti il sentimento; non quello medesimo che manifesta al subbietto la sua volizione, ma un altro particolarissimo sentimento, vario secondo i vari effetti voluti, sieno poi essi interni, psichici, od organici o l'uno e l'altro insieme, al quale nella più parte dei casi, come al tocco di magica verga, obbedisce e l'anima e l'organismo; e l'effetto voluto, quasi servo che accorra alla chiamata, prorompe spontaneamente senza che l'anima siasi data altra briga che di eccitare in sè quel sentimento (2).

(1) V. Fechner, *Psychophysik*. Cf. App. N. 81,
(2) V. App. N. 24.

Dissi nella più parte de'casi, perchè oltre alle imperfezioni e alle anomalie d'ogni fatta psichiche e fisiche, le quali possono considerarsi come avarie della macchina umana, conviene eziandio tener conto del fatto, che in origine il collegamento quassù descritto tra un sentimento e un dato effetto psichico o fisico si avvera solo per alcuni elementi relativamente semplici o per alcuni gruppi meno complicati di tali elementi. Più tardi i ripetuti tentativi, l'abitudine, l'attenzione volontaria, l'imitazione, l'insegnamento apposito ci apprendono a trovare o meglio a suscitare in noi quel sentimento unico ma complesso nella sua natura a cui corrispondono processi svariati, complicati, serie di moti e simili. L'apprendimento di qualsiasi arte offre un esempio palmare di questa verità. Abbiamo poi distinto il sentimento che presiede all'esecuzione del volere da quello che rappresenta il volere medesimo nella coscienza, perchè realmente sono di natura diversa, e in molti casi si presentano non solo distinti ma anche separati da lungo intervallo. Inoltre la volizione e quindi il sentimento di essa può essere una, ma la cosa voluta moltiplice, lunga, alternata e perciò richiedere non uno ma moltissimi di quei sentimenti che determinano l'esecuzione, Soventi però l'uno e l'altro si fondono insieme; e ciò accade allora che la risoluzione coincide coll'esecuzione o n'è immediatamente seguita, e che trattasi di atti semplici e staccati. In tal caso nasce l'apparenza, ma è pura apparenza, che l'atto volitivo sia rappresentato da quel medesimo sentimento che lo fa attuare.

Intorno alla coscienza del volere si agita un'altra gravissima questione, quella della libertà morale. S'è veduto come noi doventiamo consapevoli delle nostre volizioni; ma si domanda: siamo noi anche consapevoli di volere liberamente? E se si, come perviene alla coscienza questa libertà, la quale non è atto, non è passione, non è sentimento, ma una semplice possibilità, una forza non attuosa,

un movimento per così dire che non ha per anco una direzione?

I vecchi psicologi, tra gli altri argomenti che solevano addurre a dimostrazione della libertà umana, arrecavano in mezzo il testimonio della coscienza; ma il valore di codesta prova venne messo in forse o rifiutato del tutto da molti moderni. E ciò per due ragioni massimamente: 1.° perchè, si disse, non è possibile aver coscienza dell'indeterminazione, della semplice possibilità; 2.° perchè codesta pretesa consapevolezza della propria libertà non sarebbe se non l'ignoranza delle cause che ci determinano a volere. Dalla volizione presente rivolgendoci a considerare i fatti che la precedettero, e non vedendo in questi la ragione sufficiente di quella, ci sembra che la catena causale sia interrotta; cadiamo perciò nell'errore di credere che la volizione stessa sia sorta autonomicamente dalla nostra propria spontaneità (1).

È chiaro che le due obbiezioni ora accennate considerano la coscienza in due momenti diversi: la prima avanti o tutt'al più contemporaneamente alla risoluzione, la seconda dopo di questa. È chiaro altresì che il momento importante pel fatto di cui si tratta è quello che precede e in cui si compie l'atto volitivo; il secondo, voglio dire il momento posteriore all'atto, non vale se non in quanto può contenere la ricordanza del primo. Pertanto la coscienza della propria libertà non si vuol cercare in codesta assenza o ignoranza delle cause determinanti, ma bensì in due altri elementi, che sono una coscienza negativa, che equivale alla coscienza della possibilità di risolversi in due o più opposte maniere, e, secondo, un sentimento della nostra energia e spontaneità. Cercherò brevemente di mettere in luce l'uno e l'altra.

Dissi che la coscienza della libertà indeterminata è ne-

(1) V. Lotze, Mikrok. V. 1, pag. 157-8, ed 2. 161-2. Waitz, Psych. 459, sqq.

gativa, in quanto si fondamenta sulla persuasione che non vi sono ostacoli insormontabili alla nostra risoluzione qualunque sia per essere. Quand'è infatti che siamo consci d'una possibilità in genere, ossia quand'è che una cosa ci apparisce possibile? Allorchè noi ci rappresentiamo un fatto avvenire, noi componiamo o costruiamo idealmente il fatto medesimo. Se in questa costruzione non ci s'affaccia veruna rappresentazione, la quale si attraversi alla nostra operazione, cioè se gli elementi concorrenti a produrre il fatto non si impediscono e si eliminano vicendevolmente, se di più nulla di estrinseco agli elementi stessi, ma che però sia congiunto con essi indissolubilmente, si presenta come ostacolo irremovibile, quella cosa noi la giudichiamo possibile a farsi.

Consideriamo ora il caso che quel fatto sia un'azione nostra, e in primo luogo che sia un'azione esteriore. Se mentre io sono seduto nel mio studio penso all'atto d'uscirne per recarmi al passeggio, e se nell'eseguire cosi mentalmente un tal atto io non incontro ostacolo nessuno, cioè non sorge in me la rappresentazione d'un ostacolo dato, reale (non puramente immaginario, ma pensato come un termine del sistema de' reali onde io medesimo faccio parte e di cui sono centro relativo), l'azione mia la giudico possibile fisicamente. Se nel tempo stesso e per analoghe ragioni reputo possibile l'atto contrario, cioè non prevedo veruna forza estrinseca irresistibile che mi espella dalla stanza, è giudicato possibile anche il rimanere. Allora io mi giudico fisicamente libero d'uscire o di restare.

Si applichi lo stesso ragionamento alle azioni interne, anzi non a tutte le interne, ma a quelle che chiamansi volizioni, risoluzioni. Anche queste, che comunque si spieghino sono fatti innegabili, io me le posso rappresentare come future. (E come io possa rappresentarmele, è chiaro da quello che dicemmo sopra circa la coscienza dell'atto volitivo).

Ogni risoluzione che io posso mentalmente costruire senza che sorga verun impedimento invincibile, è pensata

da me come possibile. Ora se due o più risoluzioni opposte nonchè diverse verranno riconosciute come egualmente possibili, io avrò coscienza della possibilità di risolvermi in contrario senso, e ciò val quanto dire avròio coscienza della mia interna o spirituale libertà. Questa, fosse anche illusoria, certo è una coscienza della propria libertà; non è dunque vero che una tale coscienza sia impossibile. E ciò sta contro la prima delle accennate difficoltà.

Senza fallo qui si tratta d'una possibilità non assoluta ma condizionata; di più non è una possibilità meramente ideale o logica, bensì del genere empirico, reale. Infatti non possiamo sapere se prima di adottare quella data risoluzione non sopravverranno tali modificazioni nell'esser nostro da toglierci quella possibilità: p. es. se non impazziremo, se non perderemo la coscienza e la padronanza di noi medesimi, se non morremo e via dicendo. Si osservi inoltre che per siffatto modo non solo si ha coscienza d'essere internamente liberi, ma anche dei gradi di questa libertà: gradi che dal massimo, il quale sarebbe la libertà assoluta, possono scendere fino al minimo. Tali gradi sono inversamente proporzionali agli ostacoli interni — perocchè, rammentiamcelo, trattasi d'un atto interno — che si possono prevedere. Quanto più numerosi e gravi sono tali ostacoli, tanto la sfera della possibilità si impicciolisce, ossia l'esercizio della nostra libertà ci apparisce tanto più malagevole; ove si affaccino come insuperabili — p. es. una passione radicata — noi ci sentiamo non piu liberi, ma schiavi.

Dicemmo che una siffatta coscienza della propria libertà potrebbe anco essere illusoria. Con ciò intendemmo dire soltanto che le osservazioni addotte di sopra non dimostrano propriamente che noi siamo realmente liberi, sì provano solamente che noi appariamo tali a noi stessi, e che questa persuasione si fonda non sul ragionamento supposto nella seconda delle instanze dianzi ricordate, sibbene sulla mancanza d'ostacoli prevedibili che si attraversino alla

nostra risoluzione. Ma tuttavia questa coscienza della libertà è già un forte argomento che siamo effettivamente liberi. Imperocchè gli è bensì vero che ci potrebbero essere degli impedimenti che leghino la nostra volontà, i quali, rimanendo sepolti nella notte dei processi psichici inconsapevoli, non potrebbero insorgere nella nostra coscienza e impedire la costruzione ideale delle opposte risoluzioni. Ma è da notarsi che l'atto volitivo essendo di sua natura essenzialmente anche conoscitivo — chè altrimenti non tratterebbesi più di volizioni, ma di moti istintivi, i quali nessuno afferma essere liberi — ciò che entra a modificarlo conviene che sia una rappresentazione o almeno ne contenga gli elementi. Il perchè non dovrebbe poter rimanere ignoto alla coscienza.

La forza poi d'un tale argomento cresce al grado di perfetta certezza congiungendosi con quell'altra maniera di coscienza che abbiamo detta positiva, colla coscienza cioè d'un sentimento, in cui direttamente si traduce la nostra spontanea energia volitiva. Di che fatta sia questo sentimento non si può significare a parole, essendo esso un elemento immediato della nostra vita reale; chi ha voluto e voluto energicamente lo conosce per prova, e sa distinguerlo da qualunque altro sentimento. Chi poi non l'avesse provato mai, nessuna definizione o descrizione arriverebbe a dargliene la più vaga nozione. Come poi in un sentimento possa manifestarsi l'intima energia dell'esser nostro, apparisce da quanto sopra dicemmo, e apparirà più chiaramente ancora nel seguito. Esso basta ad assicurarci che l'atto volitivo emana da noi, che è un'attuosità, una manifestazione della nostra sostanza. La quale consapevolezza, congiunta, come dissi, con quell'altra che due o più risoluzioni opposte ci sarebbero egualmente possibili, ci prova che il nostro volere può farsi realmente principio d'una serie causale.

Ammesso pertanto che di qualunque atto o stato no-

stro onde abbiamo l'immediata consapevolezza, l'elemento che è direttamente accessibile alla coscienza è sempre un sentimento, resterebbero a chiarirsi due punti di molto rilievo cioè: 1.° come per mezzo del sentimento abbiano accesso alla coscienza anche l'altre attività dell'anima, e 2.° come nel sentimento la coscienza apprenda la sostanza medesima dell'*Io* e non una semplice modificazione o determinazione di questo. Il secondo punto è quello che a noi più importa per la nostra investigazione presente, dalla quale abbiamo alquanto deviato, benchè com'io credo non senza frutto per lo scopo che ci siamo proposti. Quanto al primo, che oramai c'interessa solo per incidenza, già si è dato un cenno poc'anzi colla similitudine dei colori; i limiti, l'ordine e le differenze quantitative dei quali servono a dare al contenuto della visione una ben altra ricchezza che non sarebbe quella della semplice qualità cromatica. Così i sentimenti cadendo nella coscienza vi cadono con tutte le loro determinazioni e attinenze; in tal modo queste, che prese nella loro totalità contengono tuttociò che nell' uomo può accadere e su cui la coscienza può direttamente esercitarsi, mentre per sè non sarebbero materia da essa, lo divengono come inseparabili che sono da' sentimenti.

Ma prima di procedere innanzi mi corre l'obbligo di render ragione d'un altro elemento della vita psichica che finora sembrammo trascurare. — Passi — dirà taluno — che l'atto del rappresentare non cada esso medesimo nella coscienza; ma l'oggetto, la cosa rappresentata, questa affè non dirai che abbia mestieri d'intermedio perchè se n'abbia contezza. O come va che tu non ne hai manco fatto parola? —

Per due ragioni, rispondo. Prima perchè noi si trattava qui della coscienza di sè e di sè come subbietto reale. Ora le rappresentazioni (il rappresentato) non sono il subbietto, anzi sono appunto ciò che a questo si oppone, l'obbietto; dunque per la presente nostra indagine non fanno. In secondo luogo poi è da notare che anche le rappresentazioni attingono la

loro materia dalla vita dell'anima. Gli elementi primi di ogni rappresentazione sono le sensazioni. Or che sono queste se non una classe particolare di sentimenti (1)? Bene è vero che fin dalla bella prima elleno si staccano per così dire dal soggetto, si proiettano fuori di lui, e la coscienza le contempla come inerenti non all' anima in cui si producono, ma alle cose che le provocano. Ma resta sempre vero che nella loro radice sono sentimenti. Sicchè per le rappresentazioni vale quanto dicemmo dianzi de' sentimenti in generale. Quanto poi alle forme superiori del pensiero, vuole notarsi che quanto più si sale nella serie delle rappresentazioni e de' concetti, tanto più si va smarrendo l'elemento sensibile; rimangono le pure attinenze, poi le attinenze delle attinenze, e via via fino alle più astratte contezioni; e con ciò prevale l'elemento puro, l'*a priori*, la forma, l'idea, o come che si chiami ciò per cui il pensiero è altro e più che il rappresentare fantastico. Ma con ciò scompare sempre più anche il lato soggettivo, che è quello che a noi importava di determinare. Bensì importa che avvertiamo come quell'atto della coscienza, di cui in opposizione al suo oggetto dicemmo che non cade alla sua volta nella coscienza, venga esso pure rappresentato da un sentimento. Accade perciò di esso quello che del volere. Lo spirito contemplando esercita un'attività; questa nella sua qualità d'atto consciente non cade sotto la coscienza, ma ben vi cade nella qualità di sforzo, di mutazione nel modo d'esistere del soggetto onde emana; in altre parole vi cade sotto la forma di sentimento. È naturale poi che un tale sentimento non possa entrare direttamente in quella coscienza di cui è sentimento, perchè essa è come a dire ripiena d'un altro oggetto; non appena questo sia fuori della vista, il sentimento che ancora risuona nell'anima, può diventare oggetto d'un successivo atto di coscienza. Ed è per-

(1) V. la n. 21 nell'App.

ciò che a tutto rigore non abbiamo mai la coscienza di pensare, sì sempre d'aver pensato.

Torniamo finalmente al secondo dei punti sopra enumerati voglio dire al come nel sentimento la coscienza si impadronisca dell'intima nostra sostanziale realità. Anzitutto convien premettere quello che già altrove abbiamo riconosciuto innegbaile, vale a dire che la coscienza di ciò che accade in noi medesimi possiede quella che in logica chiamasi verità materiale, ossia che la cosa appresa è precisamente quale è appresa. Dal che scende la conseguenza che il sentimento è proprio tale quale nella coscienza ci si manifesta. Questo ci dà prossimamente solo la realtà, non ancora la sostanzialità. Ma analizzando la natura del sentire scopriamo che esso include come elemento essenziale l'internità: vale a dire che il sentimento è per sua essenza un fatto che si compie dentro la sfera di quel principio che affetta. Con questo carattere va congiunta necessariamente l'unità; avvegnachè tutta la varia e molteplice ricchezza dei sentimenti, ove si guardi non all'elemento loro qualitativo e che abbiamo anche chiamato rappresentabile, ma all'elemento propriamente sentimentale, cioè all'intimo bene o mal essere che con quello s'immedesima, mostra evidentemente che tutti si appuntano in un centro impartibile nel quale e pel quale soltanto quelli pigliano natura di sentimenti. Osservazioni vecchie, stravecchie! si dirà. Che importa? a me basta che sieno vere, e che provino invincibilmente il mio assunto. Del resto una verità per vecchia che sia ha sempre mestieri d'essere ricordata, quando veggiamo che troppo spesso la si suole dimenticare.

Se pertanto nella coscienza diretta — per ripeterlo un'altra volta — non è possibile illusione, e se il sentimento si manifesta alla coscienza quale l'abbiamo descritto, non si potrà negare che nel sentimento abbiamo davanti a noi l'intima e profonda realtà dell'esser nostro, la sostanza medesima in azione.

Le son cose queste per vero più difficili a dirsi di quello che a pensarsi: ma chi voglia spregiudicatamente discendere entro di sè e pôr mente a quel che dicemmo, non potrà a meno di sentirsi convinto che la cosa sta proprio così; che l'*Io* empirico qui s'immedesima coll'*Io* reale e sostanziale; che non c'è nè ci può essere un sentimento campato in aria o distribuito sopra una pluralità di sostanze — quale sarebbe pur sempre il corpo per quanto organicamente unificato —; che perciò la coscienza del proprio sentire è coscienza del proprio esistere, e del proprio esistere non come modo, accidente, qualità d'altra cosa, ma sì del proprio esistere in sè e per sè.

Perciò l'esplicazione rosminiana che formula la percezione così: *questo sentimento è*, ci pare l'inversa della vera. Giacchè la coscienza non piglia *l'essere* d'altronde per applicarlo al sentimento, sibbene nel sentimento stesso ha *l'essere* e lo afferra direttamente salvo a idealizzarlo dappoi. La formola pertanto dovrebbe sonare a un dipresso così: *in questo sentimento io sono*; donde poi la formola universale: *nel sentimemto c'è l'essere.*

Questa critica tocca per mio avviso il punto vulnerabile del sistema rosminiano, il cui *essere ideale*, appunto perchè ideale, per isforzi che faccia l'autore, non può mai offrirci che la possibilità, l'essenza, non la concreta realità. L'*È* del Rosmini essendo sempre l'applicazione dell'essere ideale, rimane perpetuamente nella cerchia delle idee, a quel modo stesso che la *natura* e lo *spirito* dello Hegel per essere generati dall'*Idea logica* restano sempre una natura e uno spirito astratti, un mondo che non può varcare i limiti delle idee. Così se in un dramma parte dell'azione consista nel rappresentare un altro dramma, anche quella parte che rimane fuori di quest'ultimo, che rispetto a questo figura come avvenimento reale, è ancora finzione drammatica, non vera realtà.

Ma forse nella mente del lettore insorge qui un'altra

dubbiezza. Due ordini di fatti che si riscontrano nella vita dell'animale e in parte anche dell'uomo sembrano contraddire a quello che or ora dicemmo. Un principio senziente è suscettivo di scomporsi in più, come interviene nella divisione naturale o artificiale di alcuni animali d'ordine inferiore, e negli animali più perfetti e anche nell'uomo il medesimo accade nella generazione. Di più l'aumento del corpo organico, l'assimilazione e altri fatti di simil natura parrebbero dimostrare quel che il Rosmini chiama il continuarsi di due o più sentimenti sì da fondersi in uno. La unità pertanto del sentimento non sarebbe unità di sostanza, ma solo unità d'azione, unità fenomenica, sotto della quale si nasconderebbe o almeno potrebbe nascondersi una pluralità di sostanze. Come potrebbesi dunque sostenere che nel sentimento ci si manifesta l'intima realtà sostanziale? L'atomo soltanto, nell'ipotesi dell'animazione universale, qualora potesse esser conscio dell'uniforme e semplicissimo sentimento in cui per avventura si assolvesse tutta la sua vita subbiettiva, l'atomo solo in tal supposto potrebbe avere coscienza della propria sostanza.

La difficoltà, lo concedo, non è senza peso, nè io disconfesserò l'autorità che ha per me in questa materia l'opinione d'un uomo che l'ha così sottilmente investigata qual è il Rosmini; ma non credo che valga a infirmare le nostre conclusioni. Distinguiamo anzitutto il principio senziente dal corpo ch'esso informa. Che l'attività del primo possa allargarsi sopra una gran moltitudine d'elementi materiali, sia che abbia sua sede precipua in uno di questi e per mezzo di quello eserciti la sua azione più o meno indirettamente anche sugli altri, sia che a molti uniformemente si congiunga, non è cosa che possa mettersi in dubbio. Ma supponendo pure che i nuovi elementi corporei che vengono mano mano a passare sotto il suo dominio fossero già innanzi informati da un loro proprio principio senziente, nulla ci obbliga ad ammettere che questi ultimi

si immedesimino col primo. Basta bene che rimangano a così dire inerti e come spodestati durante il tempo che l'elemento o gli elementi materiali in cui risiedono vengono assoggettati alla preponderanza d'un altro principio. Ciò per altro, nella seconda delle ipotesi or ora accennate, nell'ipotesi cioè che un principio senziente si congiunga direttamente con una pluralità d'elementi corporei, richiederebbe che due o più principii animatori potessero incarnarsi in una medesima materia. E anche codesto non può *a priori* dichiararsi impossibile, anzi vi sono certi fatti che paiono renderlo assai probabile, qual è ad es. il fatto dei gemelli concresciuti, de'bicefali e va dicendo. Nè mi pare senza importanza una certa analogia che potrebbe allegarsi desunta dal modo onde due o più spiriti personali si manifestano gli uni agli altri (1). Perocchè codesto non accade altrimenti nella vita onde abbiamo esperienza, che per mezzo d'una materia comune, in cui le loro manifestazioni s'incontrano e s'immedesimano. Che se due principii senzienti o due sentimenti possono aver sede e base corporea in uno stesso elemento materiale, certo potrà avervi come a dire una lotta fra di essi; e se le condizioni sieno pari o li presso, ciascuno non potrà non risentire gli effetti della presenza dell' altro nel comune territorio: sia che, nel caso di esseri coscienti, essi ascrivano tali effetti a un principio spirituale o sia che li reputino fenomeni dovuti alle proprietà della materia. Ma se le loro condizioni sieno sproporzionate e rispetto alla natura originaria de' medesimi principii e rispetto alla potenza che l'uno di essi ritrae da' mezzi dell'organizzazione, potrà accadere quel che dicemmo sopra, cioè che il più debole e più povero di vita venga a trovarsi in certa guisa paralizzato e reso latente. In questo caso l'altro assume il dominio incontrastato della materia comune, e si comporta come se fosse il solo a occuparla.

(1) V. app. n. 25.

E ciò fino a tanto che quella può servire a' suoi fini, ossia — ciò che nel fatto torna al medesimo, perocchè il dominio della finalità è legato nella sfera naturale alla necessità e alle condizioni delle forze fisico-chimiche — finattanto che l'insieme delle condizioni dell'organismo vale a ritenere quegli elementi materiali entro la cerchia del suo dominio. In seguito essi vengono abbandonati ed espulsi, ovvero possono esserne violentemente staccati. Allora sia che lo sfacelo organico sia completo, sia che un gruppo o naturalmente o — in alcune specie animali — violentemente se ne stacchi conservando una propria unità e l'ordinamento in un tutto sufficiente a sè stesso, i principii senzienti, che abbiamo detto inerti o latenti, riprenderanno la loro energia sul campo che loro rimane incontrastato.

Sono ipotesi queste, ne convengo, e non so se il procedere delle investigazioni fisiologiche e biologiche le confermerà ovvero le rigetterà per sempre nella regione de' sogni; ma presentemente valgono almeno quanto le opposte, e — nel caso mio — sono più che sufficienti a dissipare quell'obbiezione che mi s'era parata dinanzi.

D'altra parte non è da confondersi la nozione metafisica della sostanza, a cui il filosofo arriva per via di riflessioni speculative e d'astrazioni, coll' immediata apprensione di essa, qual'è comune anche all'infimo del volgo. Nel primo caso si tratta di determinare con rigore logico il contenuto d'un concetto, di giustificarne l'origine, il valore, di assegnargli il suo posto nell'ordine sistematico delle idee metafisiche, di depurarlo rigorosamente da ogni elemento eterogeneo, da ogni accompagnamento fantastico. Ordine questo di pensieri che appartiene alla scienza, al pensar puro o discorsivo, e che ha per ultimo fine di mettere a nudo quasi direi l'ossatura ideale che sostiene il corpo e le carni della realtà. Tutt'altra cosa, come ognun vede, è la coscienza diretta d'una sostanza reale, e tra l'uno e l'altro modo d'apprendere quello che sia una sostanza intercede quel

divario medesimo che passa tra l'uomo che giudica a occhio della rettitudine d'una linea e il geometra che cerca la definizione della retta. Ma se del resto il concetto metafisico di sostanza non è un concetto fittizio, quali talvolta l'intemperanza della speculazione ne ha foggiati, se il filosofo ha attinto a' materiali fornitigli dalla propria coscienza questa nozione ch'egli assoggetta alla sua chimica ideale, donde direm noi che e' l'abbia ricavata? C'è chi dice che dalla solidità dei corpi: quasichè la riflessione non si fosse accorta per tempissimo che anche codesta era una manifestazione, una proprietà, una qualità, sotto della quale daccapo o conveniva supporre un sostegno celato, ovvero tutto l'essere del corpo dissolvevasi in un gruppo di fenomeni. Per qualunque illusione i filosofi abbiano potuto fare a sè stessi circa l'origine prima del concetto di sostanza, essi quand'anche a loro insaputa non lo potettero attingere d'altronde che dall'intima persuasione della propria sostanziale realtà. Dopo avere osservato in sè medesimo che sotto l'esteriorità delle sue parvenze corporee e al centro delle sue manifestazioni psichiche vive e si agita un focolare d'attività che non esce da sè medesima, che è tutta in sè e per sè, e che perciò non può risolversi alla sua volta in una maniera d'essere per altro ossia in un fenomeno, solo allora l'uomo può concepire che anche in fondo agli altri gruppi di fenomeni, alle altre totalita che s'individuano nella natura, ci abbia ad essere una guisa d'interiorità più o meno analoga alla nostra, un nucleo, un centro di realtà, un essere che poi sotto quelle forme apparisce. Anche della materia bruta chi meditando un po' addentro ha mai potuto concepire la sostanza altrimenti che come la base d'una forza o d'un centro di forze? E la forza, se prescindiamo dalle definizioni puramente formali e relative, chi potè mai intenderla altrimenti che come un *analogon* di quel sentimento che sorge entro di noi allorchè superiamo una resistenza sia esterna sia interna? Dunque se la nozione metafisica della sostanza non

è tutt'uno con quella del sentimento, ciò non dimostra punto essere falsa la nostra asserzione che nell'apprendere il nostro sentimento noi abbiamo coscienza della nostra sostanziale realtà.

Mi resta però ancora un punto da superare. — Già vi abbiamo conceduto — potranno dirmi — che la coscienza de'propri atti e modi d'essere non possa essere puramente fenomenica, ma possieda *eo ipso* la verità materiale. Dunque daccapo non si nega che il sentimento sia una realtà; ma sarà sempre vero che potremo risguardarlo come una proprietà, un modo, sebbene reale e connesso con una sostanza, non mai come la sostanza esso medesimo. Non è la sostanza ciò che permane immutabile sotto il cambiamento? ora che cosa havvi che sia più mutabile del sentimento? e anche riducendo questo alle due forme generali del piacere e del dolore, vorreste forse dire che ci abbiano in noi due sostanze, il piacere e il dolore? —

Questa obbiezione muove da un pregiudizio e da una difficoltà di linguaggio. Il pregiudizio consiste nel credere che la sostanza debba essere qualcosa di morto, d'inerte, d'incoloro, l'ombra impalpabile, invisibile e informe d'una astrazione; come pure nella pretesa d'andar sempre al di là di quel punto a cui il pensiero crede di potersi e doversi arrestare. Ma in primo luogo una sostanza siffatta è appunto un concetto (vuoto e puramente formale), non la sostanza stessa; e io ho sempre detto che nel sentimento l'uomo è conscio della propria sostanza, non già che in esso e' possa contemplare la nozione pura della sostanza. Quanto alla smania di andar sempre oltre, ella sarebbe simile a quella d'un uomo, che a forza di scendere nell'interno del globo, arrivato al centro, volesse discendere ancora: egli non potrebbe se non restar là fermo, fingendo a sè stesso di valicare nuove profondità, ovvero risalire da un'altra parte. Come non c'è nell'immensità dello spazio un punto che sia più basso per l'uomo del centro della

terra, così arrivati che siamo in qualunque essere al centro della sua vita, che è il sentimento, non si discende più oltre, e o si rimane quivi scavando in apparenza dove non c'è da scavare o si risale senza accorgersene e si torna agli strati superiori de' fantasmi e de' concetti attinti al mondo fenomenale. La difficoltà poi di linguaggio, a cui accennai, fa parere che si dica essere il sentimento medesimo la sostanza — il che non è esatto certamente — quando s'intende dire altra cosa. Nel sentimento — è questa l'espressione di cui mi sono valso più generalmente — noi abbiamo coscienza della nostra realtà e unità sostanziale. Ora ciò non vuol dire, come ho notato testè, nè che i singoli sentimenti sieno la nostra sostanza — chè in allora questa sarebbe non una ma più, e muterebbe natura ad ogni istante — ma nemmeno che il sentimento sia un fenomeno sotto di cui si nasconda, inaccessibile alla coscienza, un sostrato sostanziale. Noi intendiamo dire cosa che sta di mezzo fra quelle due, e a significar la quale poco ci sovviene il linguaggio. Intendiamo dire — se pure anche queste espressioni non sono troppo inadeguate — che nel sentimento la sostanza è a sè stessa, e che perciò la coscienza del proprio sentimento è coscienza di ciò che accade entro la sostanza medesima non solo, ma vi accade colla piena partecipazione dell'essere in cui accade; è coscienza d'un atto che procede dalla sostanza, ma non preso in un termine a cui s'indirizzi sì nella radice in cui s'inizia, o meglio ancora d'un atto che si termina o compie in quella radice stessa onde spunta, meglio ancora d'un atto che è l'esistere stesso della sostanza. In quanto alla varietà e moltiplicità di sentimenti in opposizione all'unità sostanziale, noi potremmo ricorrere al Rosmini medesimo, il quale pone a fondamento della vita subbiettiva un sentimento fondamentale uniforme e permanente. Su questo poi come sopra un fondo comune, in quella guisa che sopra un piano le varie figure, vengono a delinearsi in forza delle impressioni organiche i vari sen-

timenti parziali e transitori. Ma se per avventura codesto concetto per quanto ingegnoso e semplice non paia a bastanza provato dall'esame de' fatti, se quello che all'osservazione sembra mostrarsi come un sentimento primigenio e costante non sia altro per avventura che la risultante dei mille sentimenti confusi languidi uniformi, che nello stato normale dell'organismo sono il residuo che resta dopo sottratti i singoli sentimenti più spiccati e vivi di cui conosciamo l'origine, se in somma non c'è un siffatto sentimento fondamentale e non ci sono che i sentimenti parziali e varii, che fa questo alla nostra teoria? Quello per cui tutti sono sentimenti, il valore ch'essi hanno per l'anima come benessere o malessere di questa, quell'unità profonda in cui tutti s'appuntano e s'immedesimano, è questo l'elemento in cui si rivela la nostra sostanza (1).

Ci siamo allargati forse di troppo e forse troppo gravemente violando le leggi della proporzione su questa fase o forma che voglia dirsi della coscienza, nè mancherà chi c'intuoni esser noi usciti del seminato. Dobbiamo scusarci? Se la nostra discussione è stata inutile, che varrebbe la scusa? Se qualche vero siamo riusciti a raggranellare, se non foss'altro abbiamo potuto mettere la questione nella sua vera luce, le scuse sarebbero superflue; il lettore che sia persuaso d'avere imparato qualcosa, ci ha già dato la sua assoluzione. Poi non ci mancherebbe una ragione tale da giustificare l'estensione maggiore data a questa parte del nostro lavoro. Chi bene avverta, la coscienza della realtà sotto un certo rispetto entra come elemento, stavo per dire come base, in tutte l'altre forme della coscienza. Si tratti della riflessione, si tratti della coscienza delle attinenze intrinseche ed estrinseche dell'obbietto, si tratti della coscienza appreziativa vuoi estetica vuoi morale, il punto fisso che le impedisce di svanire e perdersi negli spazi

(1) V. App. n. 26.

aerei d'un sogno contemplativo, il foco che la riscalda e mantiene l'interessamento, quello che fa del conoscere un'ansia, un tormento, una voluttà, un pregio, una perfezione, un'ingrandimento nostro, è la perpetua coscienza che nel sentimento abbiamo della nostra realtà e per questa della realtà degli obbietti. Il medesimo dicasi della coscienza negli stadi che ancora ci rimangono a discorrere, cioè della coscienza sociale (civile, politica, nazionale, umanitaria) e finalmente della coscienza religiosa.

Che nell'uomo accanto alla coscienza dell'*Io* ci sia quella del *Noi*, non credo ci sia chi neghi. Tutt'al più altri potrà sostenere che il saperci membri d'un organismo sociale, il partecipare al benessere o malessere di questo, il desiderare e volere insieme col nostro e fino a spese del nostro il bene di quello, sieno fatti che non si possono riportare alla categoria della coscienza. Ove la fosse questione di termini poco c'importerebbe; ma se si voglia negare che come la vita nostra individuale — e dico la vera vita, cioè la interna — si specchia nella coscienza direttamente, il medesimo non intervenga della vita collettiva, noi non potremmo passare una siffatta sentenza. Chi entrando sconosciuto in un ritrovo e udendovi proferire un motto che offenda la famiglia, la città, la casta, la nazione a cui appartiene, non senta ferirsi nel vivo come d'una fitta toccata a lui proprio, quegli solo potrà negare che esista una coscienza sociale.

Ma diranno per avventura che questo accade soltanto perchè l'offesa rivolta alla classe diventa offesa nostra personale, come parte che siamo di quella, e che perciò di noi stessi soltanto abbiamo coscienza anche allora, perchè nell'*Io* nostro si riflette quel corpo di cui fa parte? Ei diranno in certo senso il vero. Ma che cos'altro è codesto riflettersi in noi la vita collettiva, se non appunto quella che chiamiamo coscienza sociale? Quel tutt'insieme di sentimenti, d'affetti, di brame, di voleri ch'è in me perchè

tanta parte della mia vita è comune a un gruppo d'altri miei simili e senza di ciò non sarebbe, forma la materia d'una coscienza, che non è coscienza del mio *Io* soltanto — perocchè questo preso isolatamente nulla ci porgerebbe di quel risultato — e ancor meno è coscienza d'un oggetto estrinseco a me, bensì è d'un *Io* più largo, d'un *Io* collettivo, nel quale tutto no, ma buona parte dell'*Io* individuale trovasi come assorbito. Di tuttociò che costituisce la nostra interna esperienza e che trasportato mentalmente fuori di noi ci serve a concepire la realtà e i modi d'essere dell'altre cose, un elemento sembra essere affatto incapace di venir così *obbiettivato*. E questo è la subbiettività stessa, l'*in me è per me*. Eppure anche questo elemento si obbiettiva alla sua volta, e così nascono le rappresentazioni del *Tu* e del *Noi*. Il primo è il subbietto passato per intiero e a dir così con armi e bagaglio nella obbiettività; il secondo, come l'ostrica allo scoglio, resta sempre attaccato alla subbiettività da cui emana, ma accogliendo una parte maggiore d'obbiettività. L'*Io* è dapprima a sè stesso il centro dell'universo; col *Tu* egli pone fuori di sè un altro centro; nel *Noi* il punto indivisibile del centro si dilata in un circolo, sulla cui periferia trovasi ora trasportato qual primo punto impartibile (1). Dove a scanso d'equivoci giovi avvertire che qui si tratta di centri relativi; al centro assoluto la coscienza non si innalza che nel pensiero religioso. Del che a suo luogo.

Certo la coscienza del *Noi* è condizionata al riflettersi della vita del corpo onde facciamo parte nella nostra vita individuale e nella coscienza di questa; non basta quindi che noi dipendiamo per mille vincoli, per mille attinenze causali dagli altri membri di quel corpo; neppure basta che quella parte della nostra individualità che è dovuta a tali attinenze entri nella nostra coscienza; si richiede di

(1) V. App. n. 27.

più che vi entri portando il contrassegno della sua origine. Ed è ciò appunto che forma la comunione del sentire, dell'apprezzare, del volere; è il sapere che quella cosa è nostra perchè d'altri e restando nostra e d'altri insieme. Senza di che vi avrebbe un *Noi* virtuale, latente, non attuoso e manifesto.

Ora non è proposito mio analizzare i diversi gradi di questa coscienza studiandone il trapasso dalla famiglia alla tribù, alla città antica, alla casta, alla corporazione, alla comunione religiosa, allo stato moderno, alla nazione, alla società umana. Siffatto studio spetta a un altro ordine d'investigazioni. Quello che a me importava di determinare era la possibilità psicologica di quella che è comune a tutte le società umane, la coscienza d'un *Noi.* Siffatta possibilità ci si è già mostrata nelle osservazioni precedenti, e anche la metafora del centro e del circolo era qualcosa più d'una semplice metafora. Del resto un esempio chiarissimo della coscienza collettiva che stiamo analizzando ci è porto dalla favella. Chi parla, certo è conscio del significato delle parole che adopera; ma codesto significato egli non lo pensa come esistente solamente per lui, bensì nella parola esso ha insieme coscienza della coscienza altrui. Gli uomini che parlano un medesimo idioma, grazie a questa comunanza di linguaggio, non sono chiusi e opachi gli uni agli altri, bensì aperti e trasparenti: una luce comune, una medesima vita, che si moltiplica senza individuarsi o scemare, circola per tutti loro; e quel che diciamo della lingua vale di quante sono proprietà comuni a più uomini o a tutti. Massimamente vale dell'eterna ragione, che nessuno possiede in proprio — secondo notava il Vico a proposito della bella locuzione latina — ma di cui tutti partecipano.

Ben ce ne accorgiamo allorchè ci avvenga di scontrarci in uno sventurato che abbia smarrito il lume dell'intelletto, o in un mostro di scelleraggine, cui par manchi ogni no-

zione e ogni sentimento morale. Chè tosto sentiamo un muro invalicabile sorgere tra noi ed essi, e, cessata a risguardo loro o assottigliata estremamente quella coscienza d'un *Noi*, questa sembra ritorcersi dolorosamente nel nostro *Io* individuale, come se una parte di noi medesimi ci venisse violentemente staccata (1).

Ma più che a negare la coscienza sociale i moderni sono proclivi all'eccesso opposto; dappertutto e ne' libri e ne' giornali e ne' colloqui odi parlare della coscienza che non solo una casta, un popolo hanno di sè, ma perfino dell'autocoscienza d'un secolo, d'una istituzione, d'una scienza, d'un periodo storico e vai dicendo: chè non saprei a che cosa non sia stata attribuita la coscienza di sè, dacchè non si rifuggì dal farne dono fino a delle astrazioni.

Contro siffatte esagerazioni, contro il sistema dello svolgimento organico della storia, il quale pretende derivare ogni prodotto comune dell'uman genere direttamente da un'entità astratta, trascurando le forze concrete in cui risiede la vera attività, bene osservava il Lotze « che soltanto i singoli spiriti viventi sono i punti onde muove la « efficienza nel corso della storia: ogni *universale*, che debbasi realizzare e doventare una potenza, conviene che « prima si condensi entro di quelli in una vitalità indivi« duale, per effondersi poi in un riconoscimento universale « per via d'un processo di reciprocanza tra i medesimi » (2).

Nel che del resto conviene lo Steinthal medesimo dove scrive: « lo spirito nazionale non è però una tal monade « nella quale venga del tutto a smarrirsi l'individuo; anzi « ciò pure è essenziale a quello spirito di essere incessan« temente sostenuto e prodotto dai singoli » (3). E altrove:

(1) V. App. n. 23.
(2) Mikrok V. III. p. 64.
(3) V. lo scritto citato nell'App. n. 23 — p. 30.

« lo spirito nazionale vive solamente negli individui e « non ha affatto un'esistenza distinta dallo spirito indivi- « duale » (1).

Come poi nel sentimento in generale vedemmo la base su cui sorge la coscienza della nostra individuale realità, così una classe speciale di sentimenti ben nota a' psicologi sotto il nome di sentimenti simpatici, è il fondamento su cui s'innalza la coscienza sociale. Senza di questi il *Noi*, la famiglia, la città, la nazione, il genere umano sarebbero una pura concezione teorica; noi potremmo bensì coordinarci mentalmente in un tutto più o meno ampio, riconoscerci speculativamente come una parte, anche minima parte di esso; potremmo, ciò che è assai più, vincere e assoggettare l'egoismo per una riflessione astratta subordinando l'individuale all'universale, l'individuo alla specie, il caso particolare alla legge; tutto questo potremmo dietro un pensiero teorico: ma la coscienza immediata del *Noi*, la partecipazione diretta alla vita comune ci farebbe difetto. Questa coscienza e questa partecipazione ci sono possibili solo a patto che il bene o il male altrui doventi bene o male nostro proprio. Il che ci è dato unicamente dal sentimento simpatico. Per questo il nostro stato si mette all'unissono con quello de' nostri simili, senza che le cause che l'hanno prodotto in questi abbiano operato sopra di noi. Sono note le leggi psicologiche che determinano un tale effetto o come esso risolvasi in un processo affatto meccanico, che per quanto dipendente dall'irritabilità nervea e dalla vivacità dell'immaginazione, non è però estraneo e chiuso agli influssi del volere e del carattere morale. Ma perciò appunto il sentimento simpatico non è ancora la coscienza sociale, bensì come dicemmo ne è la base; è la materia che informata dall'elemento ideale della coscienza dà

(1) Ibid. p. 10.

un corpo vivente e personale al concetto astratto della sociale comunanza.

Abbiamo osservato al suo luogo come sia possibile la coscienza appreziativa e la specie più importante di essa cioè la coscienza morale. Affine a questa è la coscienza religiosa, ma non è però tutt'uno con essa. Là si trattava della immediata apprensione del pregio d'un'azione, o, a prender la cosa sotto un aspetto alquanto differente, del pregio di una forma volitiva, d'un rapporto tra più volizioni (Herbart); — qui, benchè il punto di vista morale domini o debba dominare, pure si tratta non più solamente di un rapporto ideale, d'una ragione astratta e impersonale, bensì d'un ideale ch'è insieme realissimo, e che mentre colla sua idealità campeggia sulla nostra ragione, ci sostiene, ci abbraccia, ci compenetra colla sua realità. Nella coscienza religiosa — chi non voglia abusare dei nomi — l'uomo riporta la sua origine e il suo fine e tutte le più profonde ragioni della vita a un termine che è posto fuori della cerchia delle cose finite che lo circondano, alla causa di tutte le cause, alla forza che trascende tutte le forze, alla mente che crea, compenetra e giudica ogni mente. Oltre il momento morale nella coscienza religiosa si comprende un momento teologico e cosmologico, che ha natura più fisica o metafisica a seconda del grado d'intellettuale coltura sia dei popoli sia degli individui. Anzi nel preponderare dell'uno ovvero dell'altro momento consiste buona parte delle differenze che distinguono tra di loro le diverse religioni, come la mancanza assoluta dell'uno dei due — se pure è a tutto rigore possibile — si può ritenere indizio non dubbio d'una coscienza religiosa imperfetta. Donde nasce pure il fenomeno che codeste due quasi metà del pensiero religioso ove si trovino l'una dall'altra divelte, più non si riconoscono come parti d'un tutto. E al selvaggio come in gran parte al pagano parrà del tutto irreligioso chi, al pari di molti moderni protestanti, non adora in Dio

che la legge morale vivente o — come disse taluno — il tutore di essa legge; mentre a questi appare sfornito di religione il primo, pel quale Dio non è se non la forza preponderante su tutte l'altre forze della natura o la sostanza universale di questa. Vera coscienza religiosa esiste soltanto là dove i due momenti cosmoteologico ed etico non solo si trovano contemporanei e riuniti — ché in tal caso ciascuno deriva da diversa sorgente e signoreggia una diversa cerchia di persuasioni, restando così insufficienti e monchi in sè stessi —; ma dove l'uno è compenetrato dall'altro in guisa da costituire un solo tutto, un solo concetto. Allora il divino, chè sta a capo dell'ordine di natura, lo trascende e lo sostiene, non è più concepito come un fato, come un essere destituito d'intima ragione; e del pari la ragione, il bene, il *ciò che deve essere*, non isfumano in un'irreale idealità: nè più la coscienza umana è combattuta e distratta fra due forze contrarie, di cui l'una la soggioga col terrore della sconfinata potenza e l'annienta colla irresistibile determinazione del fato, mentre l'altra la attrae coll'incanto del suo intrinseco pregio, impotente però a secondare e sostenere gli sforzi che altri faccia per realizzarla in sè medesimo.

I due momenti della coscienza religiosa che abbiamo divisato quassù risguardano l'obbietto di essa; rispetto al subbietto all'incontro si possono col Frohschammer (1) distinguere tre momenti, e questi sono la fede nell'autorità, la ragione o l'intelligenza e il sentimento. Ciascuno dei quali ove rimangasi isolato dagli altri ovvero su questi smodatamente preponderi, ha per effetto un pervertimento della coscienza religiosa producendo o una cieca e servile credulità, o un razionalismo subbiettivo e fluttuante o una mistica fantasticaggine. E qui pure la fusione e l'equilibrio delle tre forze dà il perfetto concetto della vera coscienza

(1) Einl. in die. Phil. Pag. 339-50,

religiosa, cui la fede nell'autorità imparte fermezza e tranquillità, la ragione luce e intimo convincimento, il sentimento vita e calore.

Determinato così per le generali quello che s'intenda sotto il nome di coscienza religiosa sì in risguardo all'obbietto che al subbietto, resta che noi, conforme al proposito di questo libro, cerchiamo di risolvere anche rispetto ad essa il quesito psicologico, cioè di vedere in che questa fase o questo grado speciale della coscienza si distingua dalla consapevolezza in genere, dove trovi il suo obbietto e come lo apprenda. Senonchè ad evitare confusioni gioverà forse ci arrestiamo un'istante per una dilucidazione.

Alcuni scrittori, specialmente fra'tedeschi, paiono usare come sinonime le due locuzioni: coscienza religiosa e coscienza di Dio (*Gottbewusstsein*). Ora io credo che questa seconda maniera di dire contenga o un equivoco o un errore. Un equivoco ove si pigli coscienza nel significato di conoscenza, e però colla frase *aver coscienza di Dio* intendasi avere notizia dell'esistenza di Dio e dei suoi principali attributi o anche solo avere il concetto di Dio. Un errore se usando la voce *coscienza* nel suo significato proprio intendasi affermare che l'uomo ha davanti alla mente la realtà divina in quello stesso modo diretto onde ha presente sè medesimo e i propri suoi modi di essere.

Nè altri m'accusi di contraddizione con me stesso, come quegli che avendo sempre ammesso e tentato spiegare una coscienza delle realtà esteriori, ora neghi rispetto a Dio quello che ho conceduto rispetto agli esseri finiti. Perocchè nel parlare appunto della coscienza della realtà dichiarammo appoggiarsi questa per intero sulla coscienza dell'essere nostro proprio e tutto che è fuori di noi cadere nella nostra coscienza soltanto come immagine, rappresentazione, idea. Le quali rappresentazioni, che per sè non offrirebbero al nostro spirito altro che le pure possibilità delle cose, acquistano il valore di realtà solo per le atti-

nenze reali (e non solamente cogitative) in che essi si mostrano colla realtà nostra e per l'integrarle che noi facciamo, dietro una spontanea analogia, co' sentimenti sperimentati in noi medesimi. Onde noi parlammo d'una coscienza della realtà delle cose piuttosto che d'una coscienza delle cose stesse. Ora se anche si potesse applicare a Dio quello che si disse quivi degli esseri posti fuori di noi in generale, è chiaro che avrebbesi tutt'al più una coscienza della realtà di Dio, non già proprio una coscienza di Dio. Ma se inoltre pongasi mente alla differenza essenziale che corre dal percepire un oggetto per l'azione ch'esso esercita sul nostro sentimento per mezzo degli organi nostri, all'argomentare in via sempre più o meno mediata la reale e concreta esistenza dell'Ente Infinito, apparirà chiaro essere impropria anche l'espressione: coscienza della realtà di Dio. La coscienza a tutto rigore è sempre coscienza di sè, o in altri termini ciò che cade direttamente nella coscienza è sempre il subbietto e i suoi modi e atti, fra' quali anzitutto e precipuamente i suoi sentimenti e le sue rappresentazioni. E questi sentimenti e queste rappresentazioni potendo avere un'attinenza fuori del subbietto, ne viene che indirettamente la coscienza nostra si allarga anco a ciò che è fuori di noi; alle realtà esteriori se l'attinenza è di sentimento ossia reale, alle idee (prese qui in senso obbiettivo) se l'attinenza è soltanto mentale. Sicchè anco la coscienza religiosa non fa eccezione; essa pure è in fondo in fondo coscienza dell'esser nostro, ma in quanto si trova circoscritto, finito, dipendente, creato, sostenuto e quasi non dissi covato in seno dell'Infinito.

Ma ecco che questa dichiarazione mi mette nella necessità di farne un'altra; perocchè, asserendo che anche nella coscienza religiosa la materia immediata della consapevolezza è il subbietto medesimo, noi sembriamo rasentare assai da vicino la teoria di Lodovico Feuerbach. La quale per vero come riesce in ultima analisi a negare affatto

ogni religione, e solo ne lascia sussistere il nome, così non può non estirpare dalle radici la coscienza religiosa. Codesto filosofo infatti che ha ricavato dal principio egheliano le conseguenze estreme vale a dire lo schietto naturalismo anzi materialismo, insegna che la coscienza di Dio è l'autocoscienza stessa dell'uomo; che l'Ente assoluto altro non è se non l'essenza medesima dell'uomo pensata sotto forma obbiettiva. Per lui la religione è un'attinenza dell'uomo verso sè medesimo — nel che a suo dire è riposta la verità di essa; — ma non come sè, bensì come altro, come un essere distinto, separato, anzi contrapposto — donde la falsità, la limitazione, la malizia originaria d'ogni religione e la sorgente infausta del fanatismo. Dio così diventa una mera categoria logica, anzi un nudo nome, cui non corrisponde veruna obbiettiva realtà, ma sotto del quale l'uomo pensa tutto che di più nobile, caro, santo ravvisa nella propria natura. Dove ognuno vede come la coscienza religiosa si riduce a un'illusione, a un miraggio mentale, per cui l'uomo crea a sè medesimo da sè medesimo un fantasma, e lo adora. Come poi possa e debba seguitare ad adorarlo anche dopo aver scoperto coll'aiuto della filosofia feuerbachiana che non è altro che un fantasma, questo è il mistero dei misteri, e dovremo aspettare che una qualche novissima filosofia ce lo spieghi. La nostra, la quale trae la fiducia nell'avvenire non dalla negazione ma dallo studio amoroso del passato, si ostina a distinguere la formazione psicologica dei nostri concetti dalla realtà obbiettiva che essi rappresentano; a distinguere — nell'argomento che abbiamo tra mano — ciò che è racchiuso nella cerchia della coscienza da ciò a cui si riferisce, la realtà sentita e avvertita come tale, come presente, dalla realtà pensata o argomentata. Del resto s'è veduto nella coscienza sociale un chiaro esempio del come la materia di essa restando sempre il subbietto e le sue modificazioni, pure l'oggetto a cui si riferisce possa essere fuori di noi.

Così in quella guisa che per la coscienza sociale gli altri uomini cadono nella nostra coscienza in quanto nella individualità nostra s'improntano le attinenze che ci congiungono con quelli, del pari nella coscienza religiosa il contenuto è somministrato dall'*Io*, ma dall'*Io* quale lo fann'essere le moltiplici e profonde attinenze che lo uniscono all'Assoluto. E qui gioverà eziandio ricordare la metafora onde ci servimmo a dilucidare la coscienza sociale. L'*Io*, si disse quivi, è dapprima a sè stesso il centro del tutto; nel *Noi* il centro si allarga in un circolo sulla cui periferia trovasi trasportato quel primo centro. Ma il nuovo centro che ne nasce non è ancora — ben lo notammo — che un centro relativo; il centro assoluto è dato solo nella coscienza religiosa. Il che vuol dire che in questa il subbietto si sveste per intero della supposta sua privilegiata posizione, cessa di riferire e subordinare a sè e alle particolari sfere, di cui si trova far parte, tutte l'altre cose e riconosce in Dio solo il foco centrale a cui convergono tutte le esistenze, la chiave della volta dell'edifizio cosmico, non meno che la legge vivente dell'ordine morale.

Ma ogni realtà suscettiva di cadere nella coscienza direttamente già vedemmo essere circoscritta nel sentimento, talchè questo, come forma la base concreta d'ogni altra forma della coscienza, così diremo essere del pari il *substratum* della coscienza religiosa. E come parlando della coscienza appreziativa (estetica od etica) notammo essere l'intrinseco pregio o la deformità degli esseri che a noi si rivela sotto la forma dei sentimenti estetici e morali, e il termine dell'atto di coscienza non essere quivi propriamente nè l'oggetto per sè nè il nudo sentimento nostro, ma l'oggetto in quanto sta in una determinata attinenza col nostro sentimento, oppure questo in quanto traduce e rappresenta l'intrinseco valore di quello, così ora ci si mostra nel sentimento religioso la forma concreta e vivente del rapporto che l'uomo ha col suo creatore, una maniera di esistere dell'a-

nima nostra che rende sensibile ciò che fuori di essa sarebbe un pensiero puramente teorico. È una proprietà essenziale del sentimento questa di concentrare e fondere in un prodotto relativamente semplice e indistinto una moltitudine di fatti e di relazioni senza però cancellare nessuno dei tratti caratteristici di questi e solo rappresentandoli per via di certe come a dire intonazioni o gradazioni che non ispezzano l'unità del sentimento, ma v'intessono una maniera di misteriosa armonica varietà. Così quella emozione particolare, cui l'uomo risente allorchè dopo lunga assenza rientra nel santuario della famiglia e si riasside al focolare domestico, compenetra in sè una moltitudine di relazioni che si stabilirono tra quella casa e lui, un'infinità di pensieri, d'affetti, di piaceri, di dolori, di memorie. Tutta la quale svariata quantità d'attinenze e di fatti interni si proietta per così dire sullo sfondo dell'anima nella semplice forma di quel sentimento moltiplice ed uno, semplice, istantaneo, e insieme gravido di tempi, di spazi, di vicende diverse e lontane. In pari guisa il sentimento religioso potrebbe chiamarsi lo sbattimento o la proiezione di tutte le moltiformi attinenze dell'uomo colla Divinità. L'essere finito che si misura coll'Infinito, la creatura a fronte del Creatore, l'imperfetto debole ignorante colpevole rimpetto alla somma perfezione, alla potenza sconfinata, all'onniscienza, alla bontà inesauribile, la vita effimera dinanzi all'autore eterno della vita, il mortale dinanzi a Colui che tiene in sua mano il segreto della morte, l'agente morale sotto l'occhio del suo legislatore e giudice, la creatura inferma e decaduta appiè del Riparatore.... e così proseguendo per codesta interminabile serie di relazioni, tutto questo raccolto è quasi condensato in un fremito interno dell'anima: ecco quello che è il sentimento religioso.

Certo non è questo tal sentimento che possa andare innanzi, come i sentimenti corporei, a ogni maniera di coscienza. Non sarà infatti possibile che si condensino nella

forma di sentimento le attinenze dell'uomo verso l'Assoluto se prima queste non abbiano attraversato la coscienza, almeno alla sfuggita, sotto forma di pensieri. Ma il medesimo è da dirsi anco de' sentimenti morali e di quella classe di sentimenti estetici, il cui oggetto è una relazione ideale. Nell'ordine di natura — oltre al quale la nostra psicologia non si arrischia — Dio non è accessibile che al puro pensiero: onde non è meraviglia se anche le attinenze nostre verse di Lui per operare sul nostro sentimento hanno mestieri di passare pel pensiero. Ma ciò non toglie che la coscienza religiosa si appoggi come a sua base sul sentimento. Perocchè solo in questo essa trova raccolta, unificata e vivente l'intiera catena di quei rapporti, di cui nella riflessione non incontra se non anelli staccati e sotto la forma astratta e fredda di giudizi logici. Conchiudo pertanto la coscienza religiosa essere lo stesso sentimento religioso avvertito, e che in codesto avvertimento acquista la possibilità di svolgere distintamente, in parte almeno, il suo moltiforme contenuto.

Siamo venuti così esaminando le diverse forme che assume la coscienza secondo la diversità del suo oggetto e del modo onde lo apprende, e mettemmo in rilievo le peculiari difficoltà che si affacciano a voler intendere e spiegare la natura di essa, sia che si tratti di distinguere la coscienza come attività intellettiva, come *sapere*, dalla semplice attualità delle sensazioni e de' fantasmi, sia che si consideri il perpetuo riflettersi di quella in sè medesima, donde l'autocoscienza, sia che si guardi alle attinenze intrinseche ed estrinseche che possono entrare nel suo campo, ovvero alla sistemazione universale delle nostre cognizioni, sia che trattisi d' una coscienza appreziativa, ovvero della coscienza della propria realtà e delle realtà esteriori, o finalmente della coscienza sociale e della religiosa. Le quali difficoltà per buona parte trovarono, speriamo, la loro soluzione nel corso stesso della nostra disamina, mentre altre risolveransi

agevolmente, se, sorvolando ora a tutte le differenze quassù enumerate senza tuttavia perderle intieramente di vista, ci rifaremo a investigare l'essenza propria dell'atto cosciente, che sta in fondo a tutte quelle speciali manifestazioni. Dopo di che non sarà inopportuno di esporre l'ingegnoso tentativo d'un illustre contemporaneo, del Fortlage, il quale credette d'aver trovato una nuova e positiva spiegazione della coscienza, per mostrare quale ne sia il difetto radicale e perchè noi non possiamo accettarla.

Il primo carattere per mio avviso che contraddistingue la coscienza sotto qualunque sua forma, è, mi si passi il vocabolo, l'*internità*. Tutti gli avvenimenti si partono sotto questo rispetto in due categorie, quelli che si compiono *tra* gli esseri e quelli che *negli* esseri. Ogni fatto fisico — e aggiungerei anche chimico e fisiologico se non sapessi come i fatti che appartengono a queste due ultime classi sono ancora ignoti nella loro radice ultima, ossia che la metafisica di queste due scienze è tuttora un desiderato che probabilmente rimarrà tale buona pezza ancora — appartiene, sembra almeno fino al presente, alla prima delle dette categorie. Ciò che è interessato in essi non è il singolo elemento in sè, ma bensì la sua relazione verso gli altri. Se poi una tale relazione traducasi alla sua volta in una modificazione intima dell'elemento stesso non sappiamo di certo e forse non sapremo mai. Chiamo invece fatti che si compiono *negli* esseri (e intendo sempre i singoli esseri che sono i semplici, non gli aggregati) quelli che non modificano o non solamente i loro rapporti con altri, ma loro stessi proprio. Di tali, a nostra notizia, non ce ne presenta che il mondo animale. Il piacere, il dolore, in generale le sensazioni e' sentimenti e così gli appetiti e via dicendo sono proprio circoscritti e chiusi entro il singolo ente che n'è il subbietto; e però a questi fatti vuol essere attribuita quella ch'io dissi internità.

La coscienza con tutti i suoi gradi e le sue modifica-

zioni entra nella serie di questi fatti, anzi a maggior diritto ancora che non quegli altri fenomeni psichici testè nominati; pertanto quel carattere — l'internità, dico, — le compete per essenza. Ma certo esso è ben lungi dal determinarla compiutamente, appunto perchè è comune a troppi altri fatti.

Una partizione analoga a quella fatta di sopra distingue ciò che è per sè da ciò che non è tale: 1° in quanto manchi eziandio dell'internità; 2° quando, sebbene interno, rimane tuttavia assolutamente celato all'essere stesso in cui si compie.

Quest'ultima divisione mostra che il *per sè* è già di più della semplice internità; ed è certo d'altronde che anche un tale carattere spetta alla coscienza in massimo grado. Ma che non sia proprio esclusivamente di essa apparisce sol che si rifletta come anche la semplice sensazione e il piacere e il dolore, quantunque come tali non sieno certo coscienza, pure in quanto non solo si compiono entro l'ente che n'è il subbietto, non solo lo fanno esistere in un altro modo, ma in esso e ad esso appariscono, si manifestano, sono non solamente *in esso*, ma *per esso* (hanno il *per sè*).

Senza fallo chi volesse chiamare col nome di coscienza questo stadio del *per sè*, ch'io chiamerei piuttosto recettività sensitiva o animale, ne sarebbe buon padrone, e avrebbe molte autorità dalla sua, massime tra gl'inglesi e' tedeschi. Ma se non si voglia far questione di parole, si dovrà convenire esserci un'altra maniera di coscienza — quella a cui noi, fedeli in ciò e all'uso che ci sembra più autorevole e all'etimologia del vocabolo, riserbiamo propriamente un tal nome — che è tutt'altro dalla semplice esistenza internamente manifesta del fatto, ma consiste nel *sapere* di tale esistenza (1). Codesto sapere è essenzialmente un riferimento o un'affermazione, un dire a sè stessi qualche cosa, in al-

(1) V. App. n. 29.

tre parole un vero giudizio. Nè chi dicesse mancare qui i termini necessari ad avere un giudizio, un riferimento, perocchè non abbiamo che un solo termine davanti a noi e quindi anzichè giudizio doversi il semplice atto di coscienza chiamare intuizione, mostrerebbe d'aver veduto ben addentro in siffatto processo. Avvegnachè la dualità dei termini richiesta è appunto il prodotto dell'atto medesimo che stiamo esaminando, anche senza ricorrere all'idea innata dell'*Ente possibile* rosminiano. L'oggetto (nel caso più semplice la sensazione) si raddoppia per l'atto dell'interna contemplazione, esistendo una volta come fatto, un'altra come rappresentazione; ossia viene riferito a sè stesso, che è quanto dire preso come principio e come termine della relazione. Se ben si osserva, in cosifatta reduplicazione, onde il fatto doventa idea, è riposto il germe d'ogni pensare, d'ogni intendere, di ogni conoscere. Da tal forma o relazione primitiva svolgesi poi col variare o moltiplicarsi dei suoi termini, nonchè coll'introdurvisi d'un altro elemento ideale, la negazione, tutta la ricca sequela degli atti intellettivi e delle forme logiche; ma quello che in tutti questi si mantiene costante, è ciò che costituisce l'essenza anche di quel germe, vale a dire il riferimento, la posizione o affermazione, ovvero la negazione d'una totale o parziale identità. A è A; questa formola, che da taluni fu derisa come un puerile gioco di parole e da altri risguardata quasi una sorta di finzione legale dei logici che mai non s'avveri nella pratica, mentre nessuno, dicono, pronunzia mai a sè stesso di siffatti giudizi tautologici, questa formola invece significa assai propriamente la primitiva apprensione intellettiva, l'atto radicale della coscienza. E notisi ch'io non mi sono servito, come altri fece, del simbolo $A = A$; perocchè la nozione d'eguaglianza è alquanto differente da quella del semplice *è*, copula logica. Nel giudizio $A = A$ il soggetto è A, ma il predicato non è A, bensì: *eguale ad A*: la copula poi rimane ancora il nudo *è*, che niun simbolo adeguatamente rappresenta, av-

vegnachè nulla possa rappresentare ciò che è assolutamente unico, e non ha in tutto l'ordine del pensabile altri termini di raffronto tranne sè stesso. Tutto il sistema del Rosmini per mio avviso è nato di qui, cioè dall'avere scambiato il segno linguistico della copula logica (*è*) colla nozione dell'*essere*. Il quale scambio io non credo lecito, per quanto possa apparire d'affinità tra l'*essere qualche cosa* e il *qualche cosa* (l'ente in generale).

Obbiezione di poco momento sarebbe pure quest'altra. Che al giudizio: *A è A* (p. es. *il dolore è dolore*) dovrebbe già andare innanzi non solamente l'intuizione o la coscienza di *A* (*del dolore*), ma di più un altro giudizio, in cui la sensazione provata sia riconosciuta come compresa sotto la categoria *A* (*dolore*). Ciò sarebbe vero se con *A* s'intendesse designare il nome d'un concetto. No, il giudizio primitivo non può servirsi di nomi, non può affatto essere vestito di parole, appunto perchè le parole significano sempre concetti già dati. *A è A* non vuole dir altro se non: *questo è questo*; ossia *A* designa qui un fatto non ancora assunto sotto una categoria generale, ma che per essere opposto a sè medesimo e come a dire ripercosso entro lo specchio della mente, diventa ora primamente una rappresentazione. Con che esso potrà in seguito servire vuoi da solo (caso rarissimo ma non impossibile) vuoi in unione a moltissimi altri congeneri, per fondamentare uno di que' concetti o rappresentazioni generali in cui altri fatti somiglianti verranno poscia percepiti. La scuola di Herbart a forza di parlarci della soglia della coscienza ha avvezzato i psicologi moderni — parlo della Germania massimamente dove la psicologia in questo secolo è stata assiduamente coltivata e con ispirito veramente scientifico — a considerare quella come affatto inerte, come un campo chiuso, ove le rappresentazioni vengono a lottare per contendersene il possesso. Io dovrò tornare su questo punto nel libro seguente; qui poi mi contenterò d'una sola osservazione. Buona parte dei

risultati cui è venuta quella scuola e le scuole affini sull'argomento della consapevolezza, è accettabile; ma in generale non ha valore assoluto se non per quella che noi abbiamo chiamata — in difetto di termine più acconcio — quando recettività animale, quando attualità psichica. È certo d'altronde che la coscienza, in senso proprio, sorge, e si appoggia sopra di quella come sulla sua base materiale — donde la falsa apparenza che sieno una cosa sola —; ma oltre che l'una è essenzialmente passiva e l'altra essenzialmente attiva, oltre la differenza radicale tra l'intensità del sentire e la fredda chiarezza del conoscere, il fatto della direzione volontaria dell'attività cosciente su questo o quell'oggetto indipendentemente dalla energia della sensazione anzi spesso in ragione inversa di questa, la possibilità di dominare entro certi limiti il corso delle rappresentazioni a nostro beneplacito, di sollevare alla piena luce della coscienza rappresentazioni che il meccanesimo psichico avrebbe tenuto sepolte nell'oscurità, tuttociò dimostra chiaramente l'atto della coscienza essere un processo che trascende il meccanesimo quantunque su di esso si appoggi e abbia in esso la sua materia (1). È insomma vera e originaria attività e non puramente risultato. Tutti quelli che collocarono l'essenza del conoscere o nelle impressioni e reazioni organiche coi materialisti, o nelle sensazioni provocate da quelle coi sensisti, o in certe tracce e disposizioni che ne rimangano vuoi nel cervello vuoi nell'anima, o in un interno e immateriale movimento di questa (come Platone e Aristotile e tra' moderni il Trendelemburg), pare a me si sieno dimenticati che tuttociò a nulla avrebbe servito ove non sia poi alla sua volta conosciuto dall'anima. Al qual conoscimento riducevasi da ultimo tutto il problema, che rimaneva così affatto insoluto, essendosi per avventura spie-

(1) V. App. n. 30.

gate le condizioni preparatorie, quelle che forniscono i materiali alla conoscenza, non l'atto proprio di questa.

Il quale se come dicemmo consiste in una reduplicazione, in un riferire, la cui forma esplicita è il giudizio, vedesi anzi tutto perchè la coscienza abbia facoltà di ripiegarsi sopra sè stessa all'infinito, e come avvenga quello notammo da principio (1): che cioè al sopravvenire d'ogni novella riflessione ciò che formava l'oggetto anche delle precedenti sembra entrare allora per la prima volta nella coscienza. Avvegnachè sia proprio d'ogni relazione di poter daccapo formare il termine d'un'altra relazione (2). E insieme ci si appalesa la ragione d'un altro fatto, che pure osservammo a suo luogo (3), del fatto vo' dire che malgrado il perpetuo riflettersi della coscienza in sè stessa, malgrado la nostra consapevolezza degli atti coscienti anteriori, l'atto stesso della coscienza non è mai l'oggetto proprio nè di sè stesso nè di altri atti posteriori della stessa specie. Perocchè sebbene la relazione doventi alla sua volta termine d'una nuova relazione, ciò accade alla relazione medesima, non all'atto che la pone. Dove vuolsi osservare che la primitiva relazione posta dal subbietto, nella quale consiste, secondo dicemmo, la coscienza della cosa, può diventar termine di una seconda relazione in tre modi:

1° pel semplice raddoppiamento significato dalla formola: A *è* A, dove A rappresenterebbe la relazione nata dal precedente atto di coscienza — ossia significando con: a *è* a il primo atto di cescienza di cui a è la materia, qui avremo (a *è* a) $=$ A. E qui si mostra chiaramente come, per quanto si ripetano riflessioni di questa fatta, la nostra conoscenza dell'oggetto in fondo non cresce punto, non ottenendosi altro che una indefinita reduplicazione e reduplicazione di reduplicazione

(1) V. pag. 12.
(2) V. App. n, 31.
(3) V. pag. 13, 48, 65, 66.

e via via. Il perchè negammo che questo avesse a chiamarsi un vero innalzamento di potenza della consapevolezza.

2° Raffrontandosi con altri oggetti e con altre relazioni, onde il processo pensativo invece di chiudersi in una inutile ripetizione è fatto abile a procedere innanzi. I quali due casi e massime il secondo si avverano solitamente quando il nostro pensiero è tutto assorto nel suo obbietto, p. es. in una meditazione scientifica.

3° Per un'attinenza tra il primo atto di coscienza, la prima relazione posta, e altri stati o modi d'essere del subbietto, in particolare i sentimenti di questo. Sopra di che fondamentasi, come vedemmo, la passibilità d'aver coscienza dei precedenti atti di coscienza.

Di qui ricevono spiegazione eziandio le difficoltà toccate innanzi (1) circa quella che ci parve coscienza senza coscienza e circa l'autocoscienza considerata come condizione della coscienza d'altre cose. Infatti nelle forme che testè annoverammo per seconda e terza, si vede la coscienza dilatarsi e innalzarsi per le attinenze dell'oggetto con altri e dal campo della idealità gittare una radice in quello della realtà per mezzo delle attinenze colle forme reali della vita subbiettiva.

Designammo sopra (2) come un grado molto più elevato della coscienza quella che determina per ogni rappresentazione il posto che le spetta nell'ordine obbiettivo ideale, ossia nel sistema scientifico de' concetti. Ed ora ci si mostra dall'analisi dell'atto medesimo della coscienza, che, come vedemmo, implica sempre un giudizio, anzi è lo stesso giudicare, quella coscienza sopra discorsa essere tutt'uno con la scienza. La scienza pertanto nell'ordine ideale o puramente teorico sembra essere la dilatazione massima della coscienza, conciossiachè non sia possibile pensare scientifi-

(1) V. p. 13, 14.
(2) V. p. 21 sqq.

camente un concetto, se questo non si presenta alla mente con tutta la ricchezza del suo contenuto, più tutto l'ordine delle attinenze che lo connettono coll'intiero sistema; onde un giudizio, ossia un atto di coscienza, raccoglie e compendia in sè una moltitudine grandissima di giudizi ossiano atti di coscienza. Onde ben scriveva il Lotze che « sola-
« mente per una moltiplicità slegata la coscienza non ha
« spazio bastevole; essa non è mica troppo angusta per
« una varietà, i cui membri si pensino distribuiti, ordinati,
« collegati da attinenze. Rappresentarci due impressioni a
« un tempo, ma senza veruna mutua relazione, non ci
« riesce; la coscienza ha bisogno di vedere la via cui do-
« vrebbe percorrere per ire dall'una all'altra; con questa
« veduta essa abbraccia una grande moltiplicità più agevol-
« mente che non una assai minore senza di essa. Perciò la sua
« potenza comprensiva è suscettibile di un crescente svi-
« luppo ... Quanto più ricca diviene la coltura dello spirito,
« quanto più acutamente esso sa trovare le attinenze che
« collegano pensieri disparati, tanto maggiormente cresce
« l'ampiezza della coscienza (1). »

Ma non perciò dobbiamo dimenticare un altro fatto attestatoci dall'osservazione, vale a dire che niun atto singolo di coscienza, per grande che possa essere quella coltura e quella ampiezza acquisita, è capace di presentarci una moltitudine di cose e d'attinenze altrettanto distintamente pensate quanto in un atto di coscienza che si riferisca a pochi elementi e a molto semplici relazioni. Qui si potrebbe ricorrere al concetto d'una maggiore o minor chiarezza della coscienza e dire che quella moltitudine è intravveduta in confuso, mentre il picciolo numero è veduto con chiarezza e distinzione. Senonchè codesta chiarezza maggiore o minore della coscienza è cosa che ha mestieri d'essere discussa alla sua volta, nè vuolsi ammettere alla cieca che

(1) Mikrok V, 1. p. 232-3 ed. 2. p. 239-40.

la coscienza possa avere varii gradi d'intensità. Infatti pare che più che sapere non si possa, come non si può che essere o non essere in un luogo, ma non già essere più o meno, quando il più e il meno non si riferiscano o alla durata o all'ampiezza dello spazio che occupa il nostro corpo.

Ma su questo punto avremo a tornare tra poco; quello che qui m'importa di mettere in chiaro si è che, possa o no l'atto della coscienza per sè considerato avere diversi gradi d'intensità e di chiarezza, v'ha pure una maniera di coscienza che potrebbe domandarsi compendiata, un pensare sommario e quasi abbozzato, in cui la difficoltà a essere spiegati psicologicamente va di pari colla importanza somma che hanno per la vita. Se noi udiamo proferire il nome d'una città che ci sia famigliare, il titolo d'un poema, d'un trattato scientifico e va dicendo,[1] tosto ci balena innanzi alla mente un qualche cosa indistinto eppur noto, che tiene le veci nella nostra coscienza d'una ricchissima tela d'immagini, di nozioni, di attinenze, senza che tutta questa moltiplicità vi comparisca effettualmente. È come un punto luminoso che attraversa il nostro spirito, il quale però sebbene non sia che un punto, non solo ha in sè quanto basta a distinguerlo da qualunque altra rappresentazione, ma suscita istantaneamente in noi la persuasione che volendo arrestarci sopra di esso noi potremmo deciferarvi un mondo di cose. Or tutte codeste cose le pensiamo noi si o no? ne abbiamo o non ne abbiamo coscienza?

Chi dicesse che sì, assumerebbesi di provare cosa troppo manifestamente paradossale, p. es. che nell'attimo in ch'io odo pronunziare le parole: *Divina Commedia*, tutti e quanti i versi delle tre cantiche immortali mi si affacciano, per quanto rapidamente, allo spirito. D'altra parte se diciamo che no, come distinguerebbesi la coscienza che abbiamo di una parola, onde ignoriamo il significato, da quella d'un vocabolo che designa cosa a noi notissima?

La spiegazione di questo fatto, che io chiamo pensare compendiato, credo sorga naturalmente dal concetto della continuità tra le rappresentazioni che sono attualmente nella nostra coscienza e quelle altre infinite che dormono negli spazi oscuri dell'incoscienza. Data una siffatta continuità, se nella nostra coscienza si innalzi una di quelle rappresentazioni che sono come il nodo ove s'impuntano moltissime altre (e tali sono per eccellenza quelle de' *nomi*), quella non potendo, sia per difetto di tempo, sia per qualsivoglia altra circostanza, trarre seco nella coscienza tutto il suo seguito, vi comparisce bensì sola, ma a patto di smuovere e agitare tutte quelle altre. Ma una siffatta agitazione degli elementi fuori della coscienza produce un sentimento; questo per informe e incoloro che sia è però sufficiente a comparire nella coscienza ed esservi spia di ciò che accade fuori di essa. Di più, quella rappresentazione non può mostrarsi come isolata, perocchè sia un elemento della sua essenza qualitativa quel congiungimento che la lega a tutto il resto; sicchè l'atto di coscienza che percepisce quella, non può non percepirla con quelle attinenze, sebbene non percepisca i termini di queste. Mi sia lecita una similitudine per quanto grossolana. Se noi ci figuriamo quella rappresentazione come una marca o un contrassegno qualsivoglia e tutte quell'altre come altrettante pallottole attaccate alla prima per via di fili, intenderemo e come quella non possa uscire alla luce senza smuovere tutte le pallottole, e come insieme con essa debbano comparire, se non queste ultime, almeno il capo de' fili a cui sono legate.

Di qui ci si mostra eziandio la possibilità di quella maniera di pensare per via di puri simboli o segni onde tanto si giovano le matematiche, e che, se ben si bada, si adopera molto più che non sembri anche negli usi comuni della vita e in generale in ogni esercizio del pensiero. Quella consapevolezza che accompagna costantemente un tal pensare, e senza della quale non sarebbe affatto un pensare;

la consapevolezza, dico, che que' segni non sono altro che segni, e che a nostro arbitrio potremmo sostituirvi i concetti da quelli rappresentati, si appoggia per intiero su quel sentimento, che, come dicemmo, collega quella piccola parte delle nostre rappresentazioni, che si mostra nella coscienza con tutto il rimanente che si muove al di sotto di questa.

Ma la coscienza delle attinenze che connettono una data rappresentazione con un sistema logicamente ordinato o con tutto intiero il sistema dei nostri concetti — coscienza che abbiamo detto essere il medesimo che la scienza — non misura ancora tutta l'ampiezza della coscienza. Essa è una coscienza puramente ideale o meglio coscienza di attinenze ideali. Ora noi vedemmo che ci sono oltre a queste delle attinenze reali, e abbiamo a lungo investigato in che queste consistano e come pervengano alla coscienza. Se noi ci figuriamo anche tutte queste ultime attinenze coordinate e connesse in un sistema e la singola rappresentazione, che occupa in un dato istante la nostra coscienza, avvertita con tutto l'intreccio che a tal sistema la lega, avremo la nozione della chiara e perfetta coscienza reale. Credo anzi che molti quando parlano della coscienza intendano parlare esclusivamente di quest'ultima, indotti fors'anco dalla etimologia del vocabolo. E certo in confronto di questa, la quale però io penso non sia mai perfettamente attuata nè possibile all'uomo, tutte le altre maniere di coscienza appariscono come inizi o frammenti. Cosi se io al cadermi sott'occhio d'un albero appena avverto un corpo che si disegna sull'orizzonte, sarò lontanissimo dall'averne quella coscienza che ne avrei se riconoscessi che è un albero, ne misurassi il diametro e l'altezza, ne distinguessi la specie, ne riconoscessi l'età; e sapessi di più a quale distanza si trova da altri punti noti, chi l'ha piantato, chi n'è il proprietario, l'uso a cui questi lo serba e via di questo passo. La perfetta veglia, la perfetta lucidezza di mente, la presenza di spirito, la rapida e sicura intuizione non sono se

non stati più o meno prossimi alla coscienza quassù descritta.

Se finalmente immaginiamo raccolte insieme a questa, che, com'è evidente, comprende necessariamente anche la coscienza di sè medesimi, e la coscienza scientifica o ideale e l'estetica e la morale e la religiosa e la sociale, cosicchè della cosa che sta presente al nostro spirito si avvertano a un tempo e i nessi logici e le attinenze colla realtà esterna, con noi e co' nostri simili, e il valore estetico e l' importanza morale, nonchè la cagion prima e l'ultimo fine, avremo il tipo della coscienza innalzata al suo acma, della coscienza massima in estensione e in profondità.

Nella disamina della coscienza che siam venuti facendo sin qui, si tennero d'occhio più o men davvicino le dottrine de'principali psicologi tedeschi di quella scuola che dicemmo poter denominarsi positiva o realista, nonchè di taluni che a questa sotto varii aspetti s'accostano. Ma non ci fu possibile di fare il medesimo quanto alla teoria del Fortlage, perocchè troppo si distacca e dal tipo comune di quelle e, per una parte massimamente, anche dal nostro concetto. Siccome però essa merita d'essere conosciuta, e pur sotto quello che a noi sembra errore fondamentale contiene assai parti di vero, oltrechè risulta da un'investigazione ingegnosa, sottile e diligente, così abbiamo creduto di farne un cenno a parte in questo luogo. Onde raccoglieremo qui in breve i punti capitali di essa, rimandando il lettore che desiderasse più larga notizia alla voluminosa opera dell'autore (1), Aggiungeremo poi quei cenni critici che faranno al caso nostro.

La teoria dol Fortlage in risguardo alla coscienza ci si presenta sotto due aspetti, cioè primo come punto di partenza di tutte le sue investigazioni psicologiche, e come tale

(1) *System der Phychologie als empirischer Wissenschaft aus der Beobachtung des inneren Sinnes*, 2. *Th Leipzig* 1855.

forma l'argomento del primo capitolo dell'opera; poi come risultato finale delle ricerche. E infatti gli ultimi paragrafi così del primo volume come del secondo sono consacrati al problema della coscienza. Mentre però il concetto svolto in questa seconda parte non è accettabile se non a chi abbia accettato per intero il sistema psicologico dell'autore — contro del quale troppe e troppo gravi obbiezioni s'accampano; nella prima invece incontriamo delle analisi e spiegazioni indipendenti da ogni preoccupazione sistematica, e che non esitiamo a dire colte sul vivo. Incominciamo da questa.

Dopo aver distinto varie accezioni della parola *coscienza*, il Fortlage si arresta a quella che giudica più comprensiva ed essenziale, per cui s'intende lo stato del percepire considerato in sè. Come tale la coscienza si differenzia massimamente dal *senso* (interno ed esterno — *innerer und aüsserer Sinn*), sotto il qual termine egli comprende il complesso di tutte le rappresentazioni e percezioni ossia di tutti gli elementi rappresentabili che appartengono al subbietto, sieno poi essi attualmente presenti alla coscienza o no. E criticate giustamente le opinioni dello Herbart e del Beneke su tale argomento, ne conchiude che la differenza tra consapevolezza e inconsapevolezza non consiste affatto in una differenza di grado nella forza delle rappresentazioni, ma bensì in una proprietà al tutto nuova, che il contenuto delle rappresentazioni medesime aggiunge alle altre sue proprietà in grazia dell'essere percepito.

Se noi cerchiamo un'immagine che serva a figurarci sensibilmente la coscienza e il suo contrario, non troviamo che quella della luce e dell'oscurità. Ma non per questo è lecito arguirne, come fanno taluni, che la coscienza non sia se non un sentimento (*Gefühl*), perocchè i sentimenti sono un contenuto rappresentativo ricordabile, ciò che non può essere l'atto proprio della coscienza. Inoltre se coscienza e sentimento fossero tutt'uno, si vedrebbe la coscienza crescere in

proporzione alla forza de' sentimenti; ma l'esperienza attesta anzi il contrario. Non potendo dunque essere il sentimento prodotto dall'impressione del chiarore e dell'oscurità quello che ci fa assomigliare ad essi la coscienza e la incoscienza, qual sarà il *tertium comparationis,* onde l'immagine si acconcia alla cosa simboleggiata? Esso trovasi in questo, che nelle tenebre *non si può distinguere nulla,* mentre col progressivo aumentare della luce cresce la possibilità di *distinguere le cose.* La coscienza ci si appalesa dunque anzi tutto come facoltà di distinguere. Ma non ogni essere che possieda una tal facoltà è per questo dotato di coscienza: la calamita distingue i due poli opposti d'una altra calamita, e distingue il ferro dal legno; i vegetabili anch'essi distinguono la luce dall'oscurità. Per avere adunque la coscienza deesi aggiungere alla facoltà di distinguere qualche altra cosa; e questa consiste nella possibilità di *errare.* Ma non basta ancora; un essere che sia capace di distinguere e di errare nella sua distinzione, ma che sia necessariamente costretto a ripetere perpetuamente il suo errore, non è per anco un essere cosciente. Conviene di più che esso abbia la possibilità di correggere l'errore, che è quanto dire d'*imparare.* Questa poi alla sua volta ha per condizione la possibilità di percepire con uno sforzo d'*attenzione,* e l'attenzione presuppone il *dubbio.*

A malgrado di tuttociò il concetto vero della coscienza non è per anco raggiunto; perocchè ci sono due differenti maniere di dubbio, di cui l'una consiste nell'essere sbattuti di quà e di là da rappresentazioni, che con rapida vicenda predominano le une sulle altre. Questo dubbio non è necessariamente connesso alla coscienza; è il semplice e cieco meccanesimo delle sensazioni. L'altra sorta di dubbio consiste nello stare spiando e aspettando una sensazione o in generale una rappresentazione futura; questo dubbio, che ha sempre la forma d'un giudizio disgiuntivo, prende il nome d'interrogazione, e non è mai possibile senza la co-

scienza, anzi è la coscienza stessa. Il distinguere pertanto, in cui dapprima avevamo riposto la coscienza, non è propriamente lo stato medesimo dell'esser coscienti, sì soltanto un effetto che lo stato d'interrogazione esercita sul contenuto delle nostre rappresentazioni.

Così ci è descritto il processo della coscienza sotto il rispetto fenomenale e come introduzione alle investigazioni; ma il Fortlage mira a uno scopo ben più alto. Ciò che si mostra all'osservazione, non è altro che la superficie; per toccare all'intima sostanza, per avere la compiuta spiegazione dei fatti, è mestieri discendere nelle regioni profonde dell'incoscienza. Solo ne' principii, ne' moventi, ne' processi reconditi della vita si troveranno le condizioni e le cause produttrici della stessa coscienza. Ora nello stadio della vita presente il *primo* psicologico, la sostanza permanente, la forza perenne e normale è l'*impulso* (*Trieb*); l'anima medesima non è che un sistema d'impulsi, e questi hanno due opposte maniere d'operazioni, l'una esteriore come organismo, l'altra interna come processo psichico. I così detti fluidi imponderabili sono quasi l'intermedio tra i due mondi; essi sarebbero una sostanza primitiva, che riferita a se stessa (il quale sarebbe il suo stato originario) è attività psichica; perdendo invece *l'identità dell'omogeneo* per conservare soltanto *quella dell'omotopico* (1), si comporta come materia.

I varii impulsi in cui si dirompe e sparte l'impulso primitivo che costituisce l'essenza del *Se* (*Selbst*), danno origine alle diverse funzioni organiche, e si fissano ne' diversi sistemi di queste. Ma da cotale moltiplicazione o spartimento essi raccolgonsi almeno temporariamente in una certa unità per via della coscienza. Nella coscienza gl'impulsi ritraendosi dagli organi ove hanno pigliato lor sede, si compenetrano a vicenda; cosicchè la coscienza non è al-

(1) V. App. n. 32.

tro che il ritorcersi degli impulsi in sè medesimi. Ora qual è la cagione di codesto rientramento dell'impulso? Questo è il punto ove i due rispetti, sotto di cui fu considerata dal Fortlage la coscienza, s'incontrano. S'è veduto che la coscienza ha per condizione il dubbio, l'attenzione, l'interrogazione. Ma non c'è interrogazione, attenzione, dubbio, se qualche interesse non è in gioco, che è quanto dire se non è eccitato un qualche impulso. L'impulso eccitato, messo in azione, o trova aperta la via alla sua operazione, al soddisfacimento; e allora esso decorre senza più con processo meccanico, nè punto si manifesta nella coscienza. Ovvero qualche ostacolo gli si attraversa, che senza annientarlo lo tiene sospeso: l'impulso così arrestato nel suo corso, ma non annichilito o tarpato, oscilla fra il si e il no, fra due o più diverse vie per cui mettersi; e questo stato di sospensione, l'attività non rivolta al di fuori ma in sè stessa: ecco che cosa è la coscienza. Questa poi si solleva dal grado di semplice coscienza animale fino alle più alte funzioni del pensiero, secondochè agli interessi e quindi agli impulsi semplici e naturali della vita organica, come la nutrizione e la generazione, sottentrano interessi ed impulsi secondarii e artificiali, quali a cagion d'es. il desiderio di gloria, la curiosità scientifica e va dicendo.

Non è qui il luogo d'entrare più innanzi nelle ardite, ingegnose e talvolta felici intuizioni dell'autore; noi non possiamo nè seguirlo per entro il laberinto del meccanesimo psicologico degl'impulsi, che forma il soggetto precipuo della prima parte dell'opera, e molto meno render conto delle applicazioni ch'egli ne fa al meccanesimo fisiologico. Anche prescindiamo dalle vedute finali, in cui l'idealismo panteistico del Fichte si congiunge e s'intreccia col meccanesimo dello Herbart e del Beneke, col pantelematismo dello Schopenhauer e col materialismo de'moderni fisiologi, specie colle indagini del Dubois-Reymond. Perocchè sebbene tali concepimenti non sieno estrenei al problema della coscienza

cui sono indirizzati questi studi, pure essi riflettono anzi il quesito metafisico circa l'origine e la sostanza dell'*Io individuale*, che non il processo proprio della coscienza come atto e funzione psichica. Quale che siasi l'unità riposta e superlativa onde procedono, come rami sorgenti da un tronco comune, si le forze fisiche e si le organiche e le psichiche, qual che siasi il possibile ritorno da cotesta espansione e moltiplicazione alla concentrazione primitiva, la coscienza dell'*Io* individuale è pel Fortlage non attività e unità originaria, ma prodotto secondario e moltiplicità ridotta per compenetrazione del multiplo a un'imperfetta e fenomenica unità. In altri termini, se per lui tutte le forze fisiche e organiche rampollano in ultima analisi da una prima fonte spirituale e ideale, nondimeno la coscienza dell'uomo non è altro che il riflesso della funzione organica. In questo punto il suo concetto è genuinamente materialistico, come a un naturalismo materialistico torna da ultimo per la stessa ragione la trilogia egheliana, come sarà sempre materialistica ogni teoria che ammetta la funzione organica poter comechessia trasformarsi in coscienza.

Lasciamo dunque la metafisica, e tenendoci nei limiti della psicologia empirica vediamo se il concetto che il Fortlage ci dà della coscienza regga alla critica.

Anzitutto reputiamo incensurabile la sua distinzione tra la coscienza e il senso (*Sinn*) nel significato in cui egli assume questa parola, quantunque a dir vero non ci paia la meglio appropriata. Perocchè il termine stesso sembra pregiudicare una questione di non lieve importanza, cioè se tutti gli elementi rappresentabili sieno o no modificazioni sensibili. Giustissima poi, come già fu osservato, è la critica del concetto dello Herbart e del Beneke, che riduce la coscienza a un dato grado di forza della sensazione. Ma quì appunto s'appalesa una lacuna nell' analisi progressiva del Fortlage. Tra il senso considerato come la totalità complessiva degli elementi rappresentabili e la coscienza, propria-

mente detta, c'è pure un termine intermedio; e questo è appunto quella forma di manifestazione psichica che gli erbartiani e' benekiani scambiano colla coscienza, cioè l'attuale presenza delle sensazioni o immagini in opposizione allo stato di latenza, d'inattività, d'oscuramento, o come che ami chiamarsi l'esistere di quelle nell'anima, ma come semplici possibilità di ricomparire quandochessia effettualmente. Noi insistemmo ripetutamente su tale distinzione, usando le espressioni *attualità psichica*, *recettività animale*, a designare questo fatto psichico; nè quindi fa mestieri di trattenervici più oltre. Nella sfera della vita puramente animale questo è però il concetto fondamentale.

Converremo pure col Fortlage che l'immagine della luce e dell'oscurità sia la più naturalmente appropriata a rappresentare la coscienza e il suo contrario; ma non ci pare gran fatto solido l'argomento cavato dal *tertium comparationis*. Avvegnachè piuttosto che un *tertium* è semplicemente il secondo dei due termini paragonati, cioè la coscienza. La distinzione infatti che inerisce alla chiarezza è tale solo per un percipiente; senza la percezione le cose tanto sono distinte nelle tenebre quanto nella luce. Chi poi dicesse che la distinzione del vedere sensibile, oltrechè è diversa dal distinguere proprio del pensiero, appartiene anche alla semplice sensazione visiva e che perciò non si identifica colla coscienza ma bensì col sentire, direbbe vero. Ma anche tenendo conto di codesta avvertenza, l'argomento del Fortlage si ridurrebbe a dire: nel percepire sensitivo si distingue; l'atto di coscienza noi non possiamo concepirlo che come qualcosa di analogo al percepire sensitivo; questa analogia sta in ciò che anche l'atto di coscienza è un distinguere: dunque il distinguere è un momento essenziale della coscienza.

Checchè siasi però dell' argomento discorso, è innegabile che la coscienza involge la distinzione, benchè non crediamo si possa coll'Ulrici risolvere al tutto in que-

sta (1). Se infatti l'atto di coscienza è da riporsi, come noi crediamo, in un *riferire*, è chiaro che vi è compreso il distinguere, non potendosi dare riferimento che non sia unificazione e distinzione insieme. Ma nel concetto di distinzione finisce il nostro accordo col Fortlage. Perocchè questi, non riconoscendo il distinguere come sufficiente a costituire di per sè la consapevolezza, crede doverlo anzi tutto determinare aggiungendovi la possibilità dell' *errore*. E qual è la cagione di siffatta aggiunta? Questa, che ci sono degli esseri i quali distinguono: eppure non sono dotati di coscienza. Ma è poi un vero distinguere quello ch'egli ascrive a tali esseri e di cui reca ad esempio la calamita che distingue il ferro dal legno e il polo nord dal polo sud d'un'altra calamita, le piante che si piegano verso la luce, e simiglianti? E non ha egli posto mente che per poter distinguere non basta essere determinati esclusivamente da un solo stimolo fra molti — nel qual caso ogni reazione sarebbe una distinzione —, ma conviene di più avere in sè tutti gli elementi della pluralità fra cui si distingue? Se la serratura del mio scrittoio non si apre che colla mia chiave e resiste a chiavi di differente struttura, non si potrà già dire che essa distingue la prima dalle altre, bensì che il suo congegno è adatto a quella soltanto. Più probabile mi sarebbe parso l'argomento, se avesse preso a considerare l'apprensione puramente sensitiva dell'animale, e incontrando in questa il distinguere, ci avesse detto: il percepire sensitivo non è ancora coscienza; ma nel percepire sensitivo si comprende il distinguere: dunque il distinguere non basta a costituire la coscienza. Probabile dico, perchè non saprei se a tutto rigore il distinguere si possa attribuire alla semplice recettività animale. È ben vero che il cane, allorchè tra due o più effluvii odoriferi che gli giungono all'olfatto, sceglie quello che coincide col suo appe-

(1) V. App. n. 33.

tito, non è, come la chiave, inaccessibile a tutti gli agenti esteriori, tranne a quello che provoca poi la sua attività. Esso ha tutte le varie sensazioni, tra cui sceglie. Ma se l'oscillare sospeso tra queste, l'alternare della sua attenzione tra l'una e l'altra e finalmente il compenetrarsi dell'appetito con una di esse sieno proprio un distinguere, io ci avrei de' dubbi assai. Le sue sensazioni sono distinte tra di loro, ma non per questo il suo sentirle è distinguerle; in quanto all'appetito, questo è appunto capace di fondersi soltanto con una determinata, e rispetto alle altre è straniero affatto e impenetrabile.

Come che però siasi di ciò, se noi possiamo accordare al Fortlage che il distinguere non sia sufficiente a costituire l'attività cosciente, non possiamo assolutamente ammettere che il di più da aggiungersi sia la possibilità dell'errore. Senza parlare delle gravissime difficoltà, anzi dell'assurdo metafisico, a cui s'andrebbe incontro non riconoscendo possibile veruna coscienza, quindi verun sapere, veruna maniera di pensiero e di conoscenza che non fossero affetti da codesta menda del potere ingannarsi, io domando se di ciò che è evidente, innegabile, non si possa aver coscienza; se le rappresentazioni che i sensi ci impongono da un canto e gli assiomi dall'altro presuppongano, a essere avvertiti, che il veder rosso potesse, chissà? essere un veder verde, e *A* essere anco *non* — *A*. Ove poi l'autore replicasse non aver egli detto che il singolo atto di coscienza sia condizionato alla possibilità dell'errore, ma solo che il posseder la facoltà della coscienza involge una tale possibilità come condizione dell'attenzione, noi risponderemmo alla nostra volta, che se un singolo atto può essere compiuto senza che si avveri quella condizione, anche più, anche tutti potranno; e in allora su che appoggerebbesi quella pretesa necessità? Quanto alla libertà intrinseca che inerisce all'atto conoscitivo e la quale non è certamente una cosa colla possibilità di errare, avremo a tornarci su più innanzi.

Io credo per altro che il Fortlage abbia qui rasentato davvicino una verità senza imbroccarla. Alla sua possibilità dell'errore si sostituisca la possibilità della *negazione*, e avremo per avventura determinato un elemento reale della coscienza (1). Benchè a dir vero essa sia già implicita nella distinzione, anzi è quell'elemento di questa che la fa essere quello che è e per cui non solo negammo alle forze brute quel potere distinguente che il Fortlage troppo liberalmente loro concede, ma restammo in forse se lo si possa a buon dritto attribuire a' bruti. Non già il poter fallare, ma il poter dire si o no secondo il caso — alternativa che il nostro autore fa sorgere collo stato d'interrogazione — è una caratteristica dell'esser cosciente. E badisi che se diamo al *no* un'importanza apparentemente maggiore che al *sì*, non è già perchè crediamo che l'affermazione sia un atto meno ideale di quel che sia la negazione, bensì solamente perchè in quest'ultima è più evidente che nella prima. L'affermazione infatti, la posizione, potrà da chi non la guardi molto pel sottile essere confusa colla semplice presenza del contenuto rappresentabile, dell'immagine sensata; non così la negazione.

Ma quando pure si volesse concedere al Fortlage che la possibilità di errare (2) contraddistingua l'essere cosciente, non è meno impropria e inesatta l'applicazione che egli fa di codesta possibilità. Egli infatti ascrive questo privilegio a qualunque animale, alla gallina p. es. che cova un uovo di gesso credendo covare il su' ovo, alla *musca vomitoria* che depone le ova sulle foglie d'una cert'erba credendo deporle sopra un corpo in putrefazione e via dicendo. Anzi e' si giova di siffatti esempi per definire che cosa sia

(1) A questo proposito mi sia lecito ricordare il mio scritto: *Pensiero e Conoscenza*, cap. II., pag. 67.

(2) V. App, n. 34.

una rappresentazione e quali esseri ne sieno capaci. « L'errore — scrive — in questi casi consiste in ciò che l'ente il « quale sta operando non procede secondo la reale natura « degli oggetti che lo circondano, ma bensì dietro una *falsa* « *parvenza* dei medesimi; dimostrando così che esso è determinato alle sue operazioni non più, come la calamita, « dalla vera essenza degli oggetti onde riceve l'azione, si « solamente dalla loro superficiale apparenza sensibile, la « quale può anche ingannare. Codesta sensibile apparenza « si chiama rappresentazione... Donde segue che *essere* « *capace d'errore*..... e *essere fornito di rappresentazioni* « sono concetti equivalenti (1). »

L'errore quivi descritto dal Fortlage non è se non la possibilità d'essere affetti da una qualità d'una sostanza che è comune anche ad altre sostanze, diportandosi come se l'azione ci venisse dalle seconde e non dalla prima. Ora se l'operazione che l'essere così affetto eseguisce ha per causa sufficiente e necessaria l'impressione prodotta da quella qualità, non c'è errore, oppure l'errore sussiste solo rispetto a un conoscente estrinseco, il quale, sapendo qual è il fine cui quell'operazione è destinata, e vedendola compiere in tali condizioni che rendono impossibile il conseguimento di quel fine, giudica frustranea e però erronea l'operazione medesima. Ma si dà spesso il caso che quell'impressione non è causa necessaria e sufficiente dell'atto, occorrendo a tal uopo altre qualità congiunte colla prima: qualità che l'oggetto il quale produce l'impressione in realtà non possiede, e ciò nullameno l'operazione si effettua dietro quello stimolo a così dire imperfetto. Anche questo caso si parte in due, e però richiede due spiegazioni diverse. Infatti 1° le qualità che mancano nell'oggetto possono venir supplite dall'immaginazione, che è quanto dire si riproducono meccanicamente

(1) Op. cit., v. I, p. 71.

grazie al nesso psichico in che si trovano per effetto di precedenti esperienze colla qualità realmente percepita. Questa è la così detta illusione de' sensi, e solo impropriamente può essere chiamata errore, essendo piuttosto la materia d'un possibile errore, di quello cioè in cui si cadrebbe proferendo sopra tal fondamento un giudizio. Anche siffatta illusione però presuppone una psiche e una precedente elaborazione delle sensazioni. Ovvero in 2° luogo le qualità mancanti, vengano o no suggerite dal meccanesimo della riproduzione, si attribuiscono deliberatamente all'oggetto per una supposizione che può aver maggiori o minori gradi di probabilità ma che non è mai pienamente giustificata; e in questo caso soltanto ha luogo il vero *errore.*

È poi da notarsi che non solamente le forze inorganiche e le vegetative, ma eziandio gli animali possono trovarsi nel caso descritto per primo, cioè che l'impressione sia causa necessaria e sufficiente dell'operazione provocata da essa. La gallina, p. es., che cova per la prima volta non può avere nel serbatoio delle sue sensazioni passate i materiali onde aggiungere all'uovo di gesso le qualità che gli mancano del vero uovo. Il medesimo dicasi dell'insetto. Sicchè è probabilissimo, quand'anche non certo, che la loro operazione sia determinata puramente dall'impressione attuale, benchè questa nell'ordine de' fini naturali sia destinata a provocare una serie di fatti, i quali presuppongono come condizioni tutte le altre qualità, dell'ovo p. es. o del corpo putrefatto. In tal supposto non ci ha ancora l'illusione sensibile; come non ha luogo in un grano di semente il quale germogliando, pognamo, per una giornata straordinariamente calda del gennaio, nessuno dirà abbia scambiato erroneamente quel giorno per un giorno di primavera. Sebbene una tale specie d'inganno gli costi la vita in grazia de' geli successivi.

Pertanto non è vero che la possibilità d'inganno sia un costitutivo della coscienza; bensì è vero che non può

aver luogo se non in questa, e la semplice recettività animale non può produrre tutt'al più che l'illusione de' sensi.

Abbiamo veduto come il Fortlage reputi la possibilità d'ingannarsi essenziale alla coscienza e tuttavia non sufficiente a produrla. L'esser capace di errore equivale per lui a esser capace di rappresentazioni; ma ci ponno essere rappresentazioni senza che ci sia la coscienza. Il che egli tenta dimostrare ricorrendo a'moti riflessi organici e fino alla supposizione d'una macchina in cui la semplice immagine d'un oggetto anche senza la realtà di questo potrebbe provocare la corrispondente operazione (1). Ma codeste considerazioni riescono a conferma del mio assunto. Ne'riflessi organici e meno ancora nella macchina non ci hanno rappresentazioni, nè anche nel significato di semplici sensazioni; non c'è che l'effetto necessario, meccanico dell'agente esteriore, e questo in tali casi è sufficiente di per sè a determinare l'operazione. Perciò qui non v'è errore nemmeno nel significato d'illusione de' sensi. Chè anzi negli esseri medesimi capaci di *vere* rappresentazioni e però di coscienza possono accadere e accadono dei fatti analoghi in forza di una elaborazione psichica e senza che perciò v'intervenga la coscienza. Per es. io sono occupato in una attenta lettura; un burlone mi solletica un orecchio colle barbe d'una piuma, e io senza togliere menomamente il pensiero dalla lettura faccio colla mano l'atto del cacciare una mosca, senza che alla mia coscienza si affacci punto la rappresentazione della mosca. Perocchè la sensazione specifica di quel dato solletico è collegata psichicamente coll'immagine della mosca e l'una e l'altra insieme per un nesso psichico-organico col movimento della mano. La serie di questi fatti decorre senza che nessuno de' suoi termini pervenga alla coscienza.

(1) Ibid. p. 72.

È un caso di quel che si potrebbe chiamare moto riflesso psichico (1).

Per provar poi che oltre la possibilità dell'errore fa mestieri ad aver la coscienza eziandio la capacità di dubitare, il Fortlage mette a riscontro gli organismi ne' quali l'inganno è necessario e invincibile con quelli che ammettono la possibilità della correzione. Ora la correzione, egli dice, è impossibile quando le diverse rappresentazioni rimangono tra di loro slegate o sono congiunte da collegamenti invariabili (2). Ma se le rappresentazioni possono connettersi psichicamente tra di loro, e rappresentazioni già collegate possono sciogliersi da tal vincolo e nuovi nessi formarsi, ciò vuol dire che l'animale non è irresistibilmente trascinato dal corso fatale delle sue rappresentazioni, che egli può rimaner sospeso tra due o più di esse, in altre parole ch'egli può dubitare.

Dove io osservo: 1° che una vita animale senza collegamenti psichici, sebbene di natura puramente meccanica, non è manco pensabile. Senza l'associarsi delle sensazioni e senza la riproduzione corrispondente di queste non sono spiegabili nè anche quegli errori invincibili ch'egli dice, p. es. della farfalla che mai non apprende, quantunque a suo costo, che la fiamma abbrucia. 2° Che poi il rinnovarsi e mutarsi dei collegamenti tra le rappresentazioni non ha affatto mestieri del dubbio, essendo più che bastevole a spiegare un tal fatto il meccanesimo psichico. Presentandosi le sensazioni in un ordine novello, è pure necessario che tenda a stabilirsi tra esse un diverso collegamento e a sciorsi il precedente. Certo in tale processo può e talora debbe esserci un punto in cui la forza della nuova asso-

(1) V. App. n. 35.
(2) V. App. n. 36.

ciazione e quella della vecchia che resiste a questa si facciano equilibrio. In tal caso l'elemento comune a' due nessi rimarrà come oscillante fra gli altri due, il vecchio e il nuovo. (Se $A + B$ è la prima associazione, $A + C$ la seconda, non potendo B e C fondersi in uno, A potrà in dati casi trovarsi legato a una rapida alternativa di B e C). E se a un fatto di tal sorte vogliasi dare il nome di dubbio — ciò che sarebbe senza fallo una metafora —, potremmo scorgere in esso un'occasione per gli esseri che al meccanesimo delle sensazioni aggiungono la facoltà della coscienza, di avvertire un'immagine che senza quella lotta e quella oscillazione poteva passare inavvertita, non mai un momento costitutivo della coscienza. In sè non è che un incidente dovuto al meccanesimo psichico, e come tale debbe avverarsi in ogni ente che sia dotato d'una qualunque vita psichica. I fatti allegati dall'autore ci autorizzano soltanto a conchiudere in certi animali il meccanesimo psichico essere pronto, raffinato, delicato, capace d'una ricca elaborazione; in altri all'incontro più tardo, più grossolano, più povero, più soffocato sotto quello della vita fisiologica. Sul quale ultimo — sia detto per transenna — può trovarsi fondato anche un meccanismo psichico d'altra maniera, più legato alle funzioni organiche che non al contenuto delle sensazioni, quindi indipendente fino a un certo punto dalle rappresentazioni avventizie; il che darebbe luogo a'così detti istinti e massime a' più meravigliosi e complicati. Tale è per l'appunto il caso degli insetti; ne'quali troviamo per conseguenza in un grado assai minore la possibilità di *rettificare gli errori.*

Del resto il Fortlage stesso distingue, come notammo di sopra, il dubbio puramente meccanico, che non è per anco cosciente, dal dubbio che prende forma di giudizio disgiuntivo e cui dà il nome d'interrogazione. Esso è fatto consistere nello stare in agguato attendendo una rappresentazione futura. Ma in primo luogo non è egli evidente che

anche codesta aspettativa è spiegabile perfettamente colle leggi del meccanesimo psichico? Non dipende essa dalle associazioni precedenti e dal riprodursi di parte d'una serie parallelamente alla percezione attuale, mentre al rimanente della serie manca la corrispondente intuizione? ma il più che qui importa di notare si è che in ogni caso siffatta aspettazione sarà una circostanza che porga occasione al destarsi della coscienza, non la coscienza stessa. Onde la conclusione a cui giunge l'autore e da noi sopra riportata, che cioè il distinguere non sia la coscienza stessa, ma soltanto un effetto che lo stato interrogativo esercita sul contenuto della rappresentazione, mi pare il rovescio del vero; dovendosi dire anche secondo la deduzione del Fortlage, che la coscienza consiste nel distinguere, mentre lo stato d'interrogazione non fa che porgere l'eccitamento a quella attività.

Ma dove la teoria che stiamo esaminando va incontro alle più gravi obbiezioni, è in quella parte che, come dicemmo, si fondamenta sul principio cardinale del sistema, cioè sull'impulso considerato siccome primo e sostanziale elemento psichico. Il qual principio è derivato evidentemente, come l'autore medesimo dichiara in più luoghi, dalle scoperte recenti sulla fisiologia de'nervi e in particolare dalle leggi delle correnti elettriche nervose trovate dal Du-bois-Reymond e alle quali è oramai connesso indissolubilmente il nome del nostro Matteucci. S'egli è vero — ciò che per quanto mi consta non è per anco abbastanza provato — che i nervi sviluppano delle correnti elettriche allorchè non funzionano come organi d'attività psichiche, mentre tali correnti cessano o almeno scemano d'intensità quando quelli sotto l'azione d'uno stimolo reagiscono, producendo una sensazione (o rispettivamente un movimento) sembra che o l'elettricità debba essere un'attività psichica latente o l'attività psichica una latente elettricità. Insomma si avvererebbe anche tra azione elettrica e attività psichica

quell'equivalenza di forza su cui la fisica moderna tende ad appoggiare l'unità suprema dei fenomeni naturali. Ma laddove i materialisti inclinano a vedere nel movimento atomico il principio universale, onde per costoro il fatto psichico è secondario, e il pensiero, per servirci della precedente espressione, è un'elettricità allo stato di latenza, il Fortlage, preoccupato dall'intendimento di conciliare l'idealismo platonico e fichtiano coll'empirismo delle scienze naturali, preferisce collocarsi all'altro estremo dell'alternativa e porre il *primo* assoluto in un *Io* ideale. Il quale per altro rimane sullo sfondo del quadro, e si perde nel nebuloso orizzonte della scienza, mentre sul davanti della tela figura l'impulso. E questo sebbene conservi come a dire qualche reminiscenza della sua migliore origine, è troppo avvincolato all'organo in cui ha sua sede, e troppo risente lo sparpagliamento della pluralità organica per essere daddovero un principio psichico. Piuttosto mi arieggia le forze de'vitalisti.

Ma il fatto delle correnti neuro-elettriche, dato pure che sia indubitato, ci costringe esso proprio a quelle conclusioni? Certamente un nervo non può funzionare come organo dell'anima (provocando vuoi sensazioni vuoi movimenti) senza subire un qualche cangiamento. E prima ancora che si sospettasse in questo un fenomeno elettrico, la forza dell'argomento, che si pretenderebbe cavare da questo, sussisteva egualmente. Qualunque poi sia l'intima natura di quella modificazione, è sempre possibile, parlando in generale, che essa condizioni una sospensione o diminuzione dell'attività elettrica (1); onde questa potrebb'anco discendere al grado di fatto puramente consecutivo e sin-

(1) V. App., n. 37.

tomatico. Ma sia pure costitutivo e primordiale, esso sarebbe l'ultimo fatto nell'ordine dei fenomeni organici, a cui l'osservazione può attingere, nè perciò l'attività elettrica avrebbe maggior ragione di venire identificata coll'anima di qualunque altra proprietà o forza materiale sì fisica che chimica, che possa osservarsi nei nervi. Ma se quella ipotesi non è necessaria, essa non è nemmeno legittima; infatti il travestimento delle forze e la loro equivalenza è un concetto valido solo per ciò che le diverse classi di fenomeni, che dapprima si solevano ridurre a varie forze specificamente diverse, si possono tutte risolvere, o almeno se ne intravvede la possibilità, in movimento. Senza di questa risoluzione la semplice osservazione del fatto che una data quantità di calore produce sempre la medesima quantità di lavoro meccanico, che questa è capace di riprodur quella, e così dicasi degli altri fatti analoghi, che cosa proverebbe? Una corrispondenza costante, non mai un'identità delle forze stesse. Come se una stessa quantità di merce introdotta in un magazzeno ne fa uscire sempre la stessa quantità di danaro e *viceversa*, ciò non proverebbe che quella merce siasi trasformata in oro, in argento o in biglietti di banca, ovvero questi in quella, ma solo il rapporto costante fra i due valori. Ora tra'fatti fisici, uno dei quali è l'elettricità, e i fatti psichici è appunto impossibile quella riduzione a una stessa forma radicale d'azione, che *sola* può giustificare il concetto dell'unità delle forze in fisica. Un abisso li separa, e l'ultimo processo nervoso e la prima sensazione sono proprio i confini di due mondi. E se così non fosse, nè anche sarebbe spiegabile come un'unica forza o un'unica maniera d'avvenimenti (il moto) produca fenomeni così disparati come sono il colore, il suono, il sapore e via via. Ma torniamo all'argomento.

Checchè siasi pertanto dell'*impulso* del Fortlage, il cui concetto non è certo punto più chiaro dell'*entelechia* aristotelica o dei *conati* del nostro Vico, e che perciò difficilmente

può servirci di principio esplicativo, quello che non possiamo per niuna guisa menar buono all'autore è che la coscienza altro non sia che un impulso impedito. Qui pure dobbiamo anzitutto ripetere un'osservazione già fatta altre volte, cioè che l'occasione, l'eccitamento dato all'attenzione è scambiato coll'essenza medesima dell'atto cosciente. I fatti recati innanzi dall'autore a conferma della sua tesi, quand'anche si accettino con tutte le interpretazioni che c' ne porge, non provano se non questo, che l'ostacolo o il ritardo frapposto alla soddisfazione d'un bisogno provocano l'attenzione dell'animale, mentre se quello mano mano che si viene pronunciando trova pronta la sua soddisfazione, manca l'eccitamento all'attendere. Ogni volta che c'è coscienza, dice il Fortlage, c'è un qualche interesse in gioco. Ora il negare questa proposizione torna certamente difficile, massime di fronte a un sistema che moltiplica gli istinti, gli impulsi, gli appetiti all'infinito; e come non ci ha fatto psichico che più o men fortemente non si rifletta nel sentimento ossia non produca qualche piacere o disgusto, così per ogni stato gradevole può presupporsi un'inclinazione, per ogni stato piacevole una ripugnanza; scoprire e determinare uno stato di compiuta indifferenza riesce difficilissimo se non forse impossibile. Ma se noi consulteremo spregiudicatamente la nostra esperienza personale, troveremo una moltitudine di casi in cui ad aver coscienza di qualche cosa bastò che la vicenda delle impressioni esteriori o il corso delle interne rappresentazioni ci presentasse un oggetto, senza che questo avesse veruna attinenza con un bisogno, con un desiderio nostro. Basta il più delle volte che nessun'altra cosa occupi in quel momento il campo visuale della nostra percezione, perchè qualsiasi oggetto venga da noi coscientemente percepito.

Ma quando pure fosse indubitato non farsi luogo a coscienza se un qualche impulso non rimanga sospeso nel suo corso, da qui al sostenere la coscienza essere null'altro

che la sospensione dell'impulso ci corre. E in prima chi l'avrebbe codesta coscienza? l'impulso stesso? Ma allora avremmo tante coscienze quanti impulsi. Ora se c'è cosa indubitabile, è l'unità della coscienza. Bene è vero che il Fortlage, prevedendo questa obbiezione, se le fa incontro con due ragioni; la seconda delle quali mostra la poca fiducia ch'egli medesimo ripone nella prima. L'unità — dice in primo luogo (1) — non è nell'attività stessa della coscienza. Questa, come agente, tanto è lungi dall'essere una indivisibile unità, che anzi è un complicatissimo meccanesimo di tendenze impedite. Quell'unità indivisibile a cui s'allude è invece il prodotto o l'effetto della coscienza, in quanto le singole sensazioni e rappresentazioni sperperate si collegano tra di loro per mezzo di quella. Un paragone ch'egli adduce mostrerà meglio il suo intendimento e il suo errore. « Se io — scrive (2) — sono occupato col regolo e col compasso a determinare il centro « in una circonferenza data come unità della sua costruzione, ovvero s'io cerco sull'asta di una bilancia il centro « di gravità, come unità del suo equilibrio, il prodotto della « mia attività è in ambidue i casi la posizione d'un' unità « indivisibile, d'un punto inesteso; ma gli agenti produttori, dita braccio compasso regolo ecc., sono molteplici. » Quasichè dita braccio compasso potessero cooperare al ritrovamento di quell'unità, quando già questa non venisse, anticipata dal pensiero, dalla volontà cosciente a cui servono; la quale se fosse alla sua volta moltiplice, donde piglierebbe l'unità coordinatrice? Oltredichè l'unità del centro vuoi di figura vuoi di gravità non è affatto paragonabile all'unità di coscienza, perocchè nè il cerchio nè l'asta pe-

(1) V. I pag. 117-18.
(2) Ibid.

sante non sono nel centro, sì solamente sono connessi con questo per una data attinenza, mentre all'incontro tuttociò che un *Io* individuale pensa è nella coscienza di esso, s'immedesima con quella.

La seconda ragione con cui il Fortlage cerca prevenire e risolvere la proposta instanza, è questa: è bensì vero, egli dice, che le attività coscienti sono tante quanti gli impulsi impediti; ma questi hanno un'unità superiore, una radice comune in cui s'identificano. È un pregiudizio che gl'impulsi che hanno sede in un organismo debbano essere di natura fra loro così distinta e separata come gli organi in cui si fissano.

Ora noi già vedemmo che sia codesta unità superiore degli impulsi insegnata dal Fortlage; come quello spartimento ne' singoli impulsi è incompatibile coll'unità di coscienza, così quell'unità suprema non è meno contraddittoria alla pluralità delle coscienze individuali. Sicchè mentre la più parte di coloro che tentarono dedurre la coscienza da qualche altro principio diedero nell'uno o nell'altro dei due scogli opposti, cioè vennero a negarne o l'unità, come i materialisti, o la pluralità numerica, come i panteisti; il nostro autore colla sua ingegnosa teoria è riuscito a rompere contro amendue.

Ma lasciando stare queste considerazioni d'ordine più ch'altro metafisico, colla determinazione che ci dà il Fortlage vien ella punto chiarita l'essenza propria della coscienza? Il concetto d'impulso, già lo notammo, è oscurissimo o piuttosto è uno di quei concetti meramente relativi (1) che pigliano tutto il loro contenuto dall'altro termine dell'attinenza; esso è il principio ignoto d'una serie d'effetti. Il concetto d'un impulso impedito non ci dà altro che la sospensione di codesti effetti. Il rientrare in sè medesimo, il

(1) V. App., n. 38.

rimaner sospeso senza essere annichilato, appena sono espressioni che presentino qualche cosa d'intelligibile al nostro pensiero, se ne togli appunto le relazioni formali in esse enunciate. E come mai potremmo vederci l'atto della coscienza? della coscienza, che è la stessa chiarezza, che, a detta dell'autore medesimo, non ha simbolo che più le s'attagli di quello della luce?

Questo tentativo del Fortlage adunque, se ci è argomento del suo ingegno, « della sua natura poetica suscet- « tiva di sentire le più delicate gradazioni e di presentare « con maravigliosa vivezza di fantasia dei processi psichici « talvolta disparatissimi e finissimi » (1), finisce come tutti gli altri tentativi di simil fatta con risolversi in nulla. Il che è una prova di più, essere la coscienza un fatto assolutamente primitivo; del quale ben possiamo esporre le attinenze e investigare l'essenza, ma non mai dedurlo da altri (2).

---

(1) Rosenkranz, *Psychologie* 3. Aufl. p. 473.
(2) V. App. n. 39.

LIBRO SECONDO

Il problema della coscienza, onde ci siamo occupati nel libro precedente, s'intreccia e si lega strettissimamente con quello che versa intorno al meccanesimo psichico e che formerà l'oggetto di questa parte: sia perchè noi abbiamo una sola via aperta a conoscere direttamente come i prodotti psichici si formino e scambievolmente si modifichino, quella di osservarli nel loro più o men rapido passaggio sotto la luce della coscienza; sia principalmente perchè questa loro passeggiera apparizione potrebbe giudicarsi un effetto, e forse l'effetto più importante delle forze psichiche e delle leggi che le governano; sia da ultimo perchè altri potrebbe stimare che l'attività stessa cosciente non sia se non uno di que' prodotti.

E si capisce subito, p. es., che chi ripone la coscienza in nient'altro che in un certo dato grado d'intensità del fatto psichico, col solo determinare le leggi onde questa attività cresce o scema e si sottrae a un elemento per accumularsi in un altro, avrebbe con ciò stesso determinato le leggi costitutive della coscienza. Come alla sua volta chi risguarda ogni avvenimento psichico come uno stato speciale della

coscienza, per lui le due questioni, non che implicarsi insieme, ne fanno addirittura una sola. Chi poi ravvisa con noi nella coscienza il principio d'un'attività d'ordine superiore, d'un'attività essenzialmente razionale e libera, quando non voglia moltiplicare gli enti senza necessità e soprapporre un'anima a un'altr' anima o come usano dire taluni, uno spirito a un'anima, ovvero disconoscere la parte evidente che ha il meccanesimo nelle vicende del pensiero, avrà il còmpito assai più scabroso non solo di sceverare il fattore meccanico dal razionale e di assegnare a ciascheduno quello che legittimamente gli spetta, ma di districarne ancora le complicatissime attinenze e di mostrare come agenti di natura totalmente diversa possano concorrere in un unico risultato, come possano tra di loro limitarsi, favorirsi, impedirsi. Il fatto finalmente che la coscienza è soggetta per molti lati non solamente alle condizioni del meccanesimo psichico, ma eziandio a quelle delle funzioni organiche e in particolare de' centri nervosi, fa sì che il problema diventa ancor più complicato. Arrecherò alcuni esempi a schiarimento delle mie parole.

È un fatto che in via ordinaria l' intensità delle sensazioni è causa che vengano avvertite; ma è un fatto altresì che ci ha pure un' attenzione volontaria, la quale è atta a far comparire e arrestare davanti alla nostra coscienza impressioni tenuissime: le quali in ragione di tale loro tenuità non vi sarebbero mai pervenute. Si tormenti e si contorca quanto più si può quel concetto della volontà e dell'attendere volontario, non si potrà mai espellerne siffattamente quell'elemento della spontaneità e della libertà, che non ci ricomparisca sempre tra' piedi, quand' anche svisato. Ecco dunque due fattori concorrenti, l'energia della sensazione e un'energia d'altra natura che sembra scaturire dal nulla o piuttosto da sè stessa. È un altro fatto che la coscienza siede, come a dire, signora nel centro dell'uomo, tutto assoggetta a sè, valica i limiti dell' istante presente, e

con una mano rattiene il passato, coll'altra accelera l'avvenire. Davanti a lei come a tribunale supremo compariscono le forze che operano nell'uomo; essa guida il volere, critica i sentimenti, e costruendo la scienza padroneggia non solo l'anima e il corpo in cui ha sede, ma tutto il creato, e al di là di questo tocca a'confini dell'infinito. Qual forza troverem noi nell'uomo che a questa sia superiore? Ebbene, una compressione esercitata sul cervello, un'effusione sanguigna, un narcotico e via dicendo hanno potere di paralizzare o sospendere in parte o del tutto quella forza maravigliosa.

Se dunque il fatto della coscienza si faccia dipendere unicamente dal principio intellettivo, le nostre conclusioni saranno vere a quel modo che sono vere quelle che la Meccanica desume dalla considerazione d'una leva perfettamente rigida e senza peso: cioè si applicheranno al concetto astratto della coscienza, non al fatto concreto. Per accostarsi a questo conviene introdurre un altro ordine di condizioni, quelle del meccanesimo psichico. Questo poi alla sua volta, ove si guardi solo in sè stesso e indipendentemente dalla forza primigenia della coscienza da un lato (parlando dell'uomo) e dalle condizioni organiche dall'altro, non sarà che un concetto astratto, e le sue leggi così determinate vorranno essere dappoi messe in attinenza con quegli altri elementi che concorrono a modificarne i risultati.

Sarà dunque mestieri anzitutto tornare di proposito sopra una questione a cui toccammo di volo nel libro primo cioè se la coscienza possa venir considerata come una vera forza, se questa abbia o no dei limiti, e specialmente se sia suscettiva d'avere differenti gradi d'estensione e d'intensità.

Il Lotze abbattutosi nel suo *Microcosmo* al medesimo problema che qui ci occupa, incomincia dall'esaminare le varie maniere in che solitamente si concepisce l'attinenza tra la consapevolezza e la materia di questa. « Si suole —

scrive egli — risguardare la coscienza quasi uno spazio d'ampiezza circoscritta, nel quale le impressioni si contendono vicendevolmente il posto, e ciò senza darsi gran fatto pensiero della causa che limita quello spazio nè del movente che sospinge le impressioni ad invaderlo. Da ultimo avendo noi fissa in mente l'immagine de' corpi, ciascuno de' quali colla sua impenetrabilità sottrae agli altri quel posto che esso occupa, ci sembra cosa evidente che anche dentro lo spazio circoscritto della coscienza le rappresentazioni non ci possano capire le une accanto alle altre se non in numero limitato. In tal modo da un'immagine affatto arbitraria argomentiamo surrettiziamente alla incompatibilità delle rappresentazioni tra di loro e alla necessità d'una reciproca pressione.

« Ovvero parliamo della coscienza come d'un lume di chiarezza forse variabile, ma però sempre finita; e quindi stimiamo essere naturale che la sua quantità di forza illuminante si distribuisca sul numero dato d'impressioni, indebolendosi ove sia sparpagliato sulle molte, raccogliendosi più vivo sulle poche. Nella qual similitudine ci vien meno eziandio quella immagine a cui volevamo tener dietro. Perocchè qualunque luce diffondendosi all'ingiro non illumina i molti oggetti più debolmente di quel che faccia i pochi, nè si vedono i suoi raggi ritorcersi deviando dal punto, ove nulla incontrarono da illuminare, per gittarsi più compatti sul minor numero dei rimanenti. I molti restano illuminati più debolmente solo allora che coprendosi gli uni gli altri si sottraggono la luce; e questo appunto era che trattavasi di spiegare, cioè come possano tra le rappresentazioni avverarsi tali attinenze, per cui l'una sottragga all'altra la possibilità d'essere presente alla coscienza.

« Poco ancora guadagnerebbesi, ove, lasciando andare codeste similitudini tolte dallo spazio, noi concepissimo genericamente la coscienza come una forza esauribile, che non possa fare se non un limitato spendio d'attività. Avvegnachè

ci mancherebbe pur sempre la ragione onde alcune singole rappresentazioni sono percepite esse sole con vivezza, altre lasciate al tutto cadere; non sapremmo perchè invece d'un crepuscolo il quale si diffonda con sempre decrescente chiarezza sopra un numero sempre crescente d'impressioni, debba aver luogo quell'avvicendamento di piena luce e di piena oscurità, in cui le immagini emergono e daccapo scompaiono. » (1)

Fa quindi cenno di due differenti opinioni che dividono i moderni psicologi circa le attinenze tra le immagini e la coscienza, per l'una delle quali l'anima riceve in ogni istante un'infinità d'impressioni, e queste perdurano in essa incancellabili; ma il percepirle, l'averne coscienza, è un fatto transitorio e che dello sterminato numero di quelle non cade che su pochissime e per breve tempo. L'altra al contrario risguarda le rappresentazioni ossieno sensazioni accompagnate da coscienza come i processi primitivi della vita psichica e l'oscurarsi di quelle, cioè l'uscire dalla coscienza, come un fatto secondario dovuto alla mutua loro incompatibilità e al grado di forza che spiegano nella lotta. Ma che cos'è la forza d'una rappresentazione? Dopo aver mostrato che non può risguardarsi come tale nè la quantità materiale del contenuto delle rappresentazioni (come sarebbe ad esempio un suono più forte in confronto d'uno più debole), nè il commovimento maggiore o minore che la sensazione ha prodotto in noi (perocchè tali elementi se influiscono nel rappresentare immediato, sensitivo, non hanno più valore nel pensare riprodotto e discorsivo), il Lotze cerca quella forza nell'attività medesima rappresentatrice, nella coscienza.

« È un'opinione — scrive —, cui siamo pienamente abituati, che qualunque oggetto del pensiero, senza mutarsi

(1) Vol. 1, pag. 216-7. Ed. 2ª, pag. 222-3.

esso medesimo, possa venir pensato in infinite gradazioni di chiarezza e di forza: donde accadrebbe che le rappresentazioni, percorrendo a ritroso quella scala di gradi, si oscurino a poco a poco in modo continuo fino a svanire dalla coscienza. Ma questa è la descrizoine d'un fatto che niuno può avere osservato, conciossia chè l'attenzione osservatrice impedirebbe appunto che un tal fatto seguisse. Solo più tardi dopo esserci accorti che una rappresentazione è stata assente per un certo tempo dalla nostra coscienza, chiedendo a noi stessi per che modo quella sia scomparsa, rispondiamo col supporre che siasi venuto abbuiando a poco a poco. Ma che questa supposizione sia giusta, l'osservazione effettiva, per quanto le vien fatto di accostarsi alla cosa, non ce ne porge veruna testimonianza. Se noi ci richiamiamo alla mente quello stato interno in cui ci trovammo allorchè una rappresentazione fortemente eccitata durò viva in noi per buon tratto di tempo e poscia sembrò dileguare a poco a poco, scopriremo sempre che quella non si oscurò continuamente, ma che anzi con molte e ricise interruzioni quando era presente alla coscienza e quando no. Ogni novella impressione la cui materia avesse qualche attinenza con quella rappresentazione, la ricondusse istantaneamente alla memoria; ogni impressione eterogenea e che facesse colpo per la sua novità; tornò istantaneamente ad espellerla. Per tal modo quella si assomigliò a un corpo nuotante che dall'avvicendare de' fiotti ora repentinamente ingoiato ora con pari subitaneità risospinto a galla, in un'istante riesce visibile del tutto, in un'altro del tutto invisibile. Ciò che a noi sembra un oscuramento progressivo e continuo sono in parte gl'intervalli crescenti che interrompono il ricomparire della rappresentazione, in parte un'altra proprietà di che faremo parola più avanti.

« Ripartendo ora la multiforme moltitudine delle rappresentazioni nelle due categorie delle impressioni semplici del senso e delle immagini complesse che si formano da

quelle per mezzo di svariati collegamenti, ci riescirà impossibile di assegnare in che consista rispetto alle prime la differenza di forza, qualora non mutiamo senza addarcene il contenuto della rappresentazione. Un identico suono dell'identica altezza, dell'identica forza e d'egual timbro è impossibile rappresentarcelo più o meno chiaramente. O abbiamo la rappresentazione di esso, o non l'abbiamo; oppure conviene, che, contro l'ipotesi, mettiamo l'immagine d'un suono più forte o più debole, quindi differente, in luogo d'una più forte o più debole immagine del medesimo suono. Così è del pari impossibile rappresentarci più o men chiaramente la medesima gradazione del medesimo colore colla medesima intensità di luce; bensì possiamo allorchè quella ci venga indicata per mezzo d'un nome o d'una descrizione, nel tentativo che facciamo per rammentarcela, oscillare incerti fra varie immagini di colori affini che ci s'affacciano e fra le quali non ben sappiamo qual sia quella che si richiede. Allora si spiega falsamente il nostro stato interno dandoci a credere d'avere in effetto quella rappresentazione, benchè con minor chiarezza, mentre in realtà non l'abbiamo, anzi la veniamo cercando tra una moltitudine; e quanto questa è maggiore, altrettanto cresce la nostra incertezza e quindi l'apparente oscurità della rappresentazione. Meno ancora si può dire delle intuizioni composte ch'esse scompariscano per un abbuiamento continuo onde l'intiera immagine illuminata sempre più debolmente a poco a poco svanisca; sibbene queste si oscurano decomponendosi e quasi andando in isfacelo. Alcune singole parti d'un oggetto veduto, alle quali abbiamo posto minore attenzione (1), al ricordarlo rimangono escluse; e quel determinato collegamento che avevano coll'altre, viene dimenticato affatto. Tentando di poi di ricostruire nel pensiero quell'immagine, si va tentoni tra i diversi modi possibili di riempiere le lacune che si sono formate, o di collegare quelle particolarità che ancora ci sono presenti con per-

fetta chiarezza. Così nasce anche qui un'apparente non chiarezza della rappresentazione, la quale cresce in ragione diretta della libertà che è lasciata alle integrazioni della nostra fantasia. All'incontrario qualunque rappresentazione le cui parti sieno pensate compiutamente e le cui reciproche attinenze sieno al tempo stesso indubbiamente determinate, è pienamente chiara; e questa chiarezza non è in sè suscettiva nè d'aumento nè di diminuzione. Tuttavia ci sembra per solito che una cosa onde abbiamo già da tempo una rappresentazione compiuta, possa essere pensata con maggior forza ancora; ma in realtà ciò che avviene in tali casi non è se non un aumento nel contenuto della nostra rappresentazione. Come questa perde in chiarezza pel formarsi di certe lacune onde viene impicciolendosi il suo tenore, così pare doventi più chiara non sì tosto al suo proprio contenuto vengono ad aggiungersi nella coscienza anche le molteplici relazioni per cui si connette per ogni verso con altre rappresentazioni. Non è possibile rappresentarci più o meno il cerchio od il triangolo; o si ha la loro giusta immagine o non la si ha: ma ciò nullameno sembra che l'intuizione dell'uno e dell'altro aumenti in chiarezza allorquando edotti dalla geometria ci risovveniamo contemporaneamente delle molte importanti relazioni che contraddistinguono quelle due figure. Cotesta è una chiarezza presa in quel senso in cui abbiamo convenuto essere suscettiva di differenti gradazioni: che è quanto dire d'una forza procacciata alla rappresentazione non da una sua propria energia, sibbene dalle sue connessioni. Perciò una rappresentazione dianzi vivace sembra perdere della sua chiarezza nella nostra coscienza, ogni qualvolta per qualsiasi cagione cessa a poco a poco di recar seco nella ricordanza tutte quelle altre che al primo istante della sua massima

(1) V. App. N. 40.

vivezza erano con essa congiunte, ossia che colla loro simultanea presenza producevano appunto quella vivezza. Così, secondo che accennammo di sopra, una rappresentazione eccitata si estingue in noi, allorchè, un tratto ricomparendo un tratto scomparendo, ogni volta che successivamente ritorna porta seco una parte minore de' pensieri accessorii ond' era da principio accompagnata. Quindi anche dopo, se ci volgiamo a considerare un corso passato di rappresentazioni, ci sembra che una singola impressione sia passata attraverso alla nostra coscienza, ma con minor chiarezza o ad un'altezza minore; mentre effettivamente essa affacciavasi colla medesima lucidezza senza distinzione di gradi come qualunque altra, ma eccitava troppo poche di quelle rappresentazioni accessorie, per le quali avrebbe potuto mantenersi più a lungo ed esercitare un' influenza sull'indirizzo de' nostri pensieri. » (1)

Ho voluto recare per intiero questo passaggio, perchè, oltre alla lucida e profonda analisi de' fatti e all'attrattiva dell'esposizione, in esso si accoglie e il dubbio che sorge dal concetto volgare e la tentata soluzione. Aver più o meno presente una cosa, averne più o meno forte più o meno chiara coscienza non pare possibile; eppure la nostra propria esperienza sembra testificare indubbiamente la realtà di questo fatto, che la riflessione reputa contradditorio. A spiegarlo il Lotze si serve di due fatti: l'intermittenza della coscienza a intervalli più o meno lunghi per le rappresenzioni semplici, per le complesse il ricomparire tutte o solo alcune delle loro parti e delle loro attinenze. Ora questa spiegazione gitta per verità una gran luce sulla questione che stiamo studiando, ma non la risolve del tutto. Noi ne faremo però gran conto, cercando al tempo stesso que-

(1) Vol. I, p. 224 sqq. Ed. 2ª. p. 232 sqq.

gli altri concetti che si richieggono a fornire una soluzione appieno soddisfacente. Rifacciamoci dunque dall'esaminare se la coscienza possa risguardarsi come una forza, ovvero solamente come un risultato.

Quel sistema psicologico che più d'ogni altro ha reso abituale il concetto di forza applicato alle rappresentazioni, è quello per l'appunto che non lascia veruna forza propria alla coscienza. Il rappresentare, il produrre delle rappresentazioni, è per lo Herbart la reazione naturale dell'anima contro l'influenza (1) delle cose esteriori; è la semplice e inalterabile qualità della monade, la quale, resistendo al cangiamento e affermando la propria essenza, produce tante e tanto varie reazioni quante e quanto diverse sarebbero le mutazioni che vi apporterebbero le monadi estrinseche, qualora tali cangiamenti non fossero, come a suo dire sono, metafisicamente impossibili.

Di qui si vede 1° che il rappresentare non è la manifestazione d'una forza, ma bensì l'effetto necessario della inalterabilità degli enti semplici; 2° che ove pure codesta resistenza al cangiamento, unica in sè ma varia e moltiplice rispetto alle cause che tendono a produrre il cangiamento, si volesse risguardare come una forza, sarebbe una forza infinita, nulla avendoci al mondo che valga ad esaurirla; chè tanto varrebbe quanto effettuare ciò che è metafisicamente impossibile. Solamente alle rappresentazioni stesse può applicarsi il concetto di forza; e, come già notammo, la limitazione della coscienza è dovuta in questo sistema unicamente alle mutue incompatibilità del contenuto rappresentabile. L'anima resiste a tutti i cangiamenti possibili (o a parlar più proprio impossibili): quindi le sue resistenze, che è quanto dire le rappresentazioni, sono in nu-

(1) V. App. N. 41.

mero indefinito, nè mai vengono meno; tutte conservano e sempre la loro forza originaria: ma come queste forze hanno direzioni opposte (cioè le qualità rappresentate sono incompatibili tra di loro), quindi segue che esse si neutralizzino tra di loro e che il rappresentare effettivo, ossia la presenza di quelle nella coscienza, si riduca a una porzione minima della loro totalità.

Secondo questa teoria pertanto la coscienza non è punto una forza originaria, della quale convenga tener calcolo nel valutare il processo del meccanesimo rappresentativo. E tuttavia riguardo all'effetto risultante ci apparisce necessaria nonchè possibile quella gradazione di intensità e di chiarezza che vedemmo dianzi combattuta dal Lotze. Ogni impressione, o come che voglia chiamarsi quel processo innominato e innominabile che poi si chiama rappresentazione allorchè è presente alla coscienza, pel solo fatto della sua esistenza sarebbe pensata colla massima chiarezza, se altre contemporanee e più energiche non ci si opponessero. In questa lotta essa può passare per una serie continua di gradi dalla perfetta coscienza alla completa incoscienza e reciprocamente. Il che in fin de' conti, quanto all'immediata interpretazione de' fatti, torna al medesimo che il riconoscere la coscienza come una forza che possa manifestarsi in differenti gradi d'intensità. Ora questo per l'appunto è intorno a cui principalmente s'aggirano i nostri dubbi; anzi dicendo dubbi io esprimo assai meno di quel ch'io penso. Per me il dubbio versa piuttosto sulla maniera di conciliare i fatti notorii, che sogliousi spiegare da un più o meno di chiarezza e d'intensità della coscienza, colla persuasione che questa non sia affatto suscettiva di tali gradazioni. Infatti sia che noi concepiamo la coscienza sotto il simbolo della visione, sia che la consideriamo nell'essenza sua propria, cioè come un riferimento, un'affermazione, una reduplicazione, un giudizio, in niun caso il suo concetto riesce conciliabile colla quantità intensiva. E

quanto alla visione parrà a prima giunta che io asserisca il contrario del vero, perocchè i medesimi oggetti ora li vediamo chiaramente, ora appena li raffiguriamo in confuso, e tra questi due estremi corre un'infinità di gradazioni. Ma si badi bene: il proprio, l'immediato obbietto della vista sono eglino i corpi esterni che diciamo di vedere con più o meno di chiarezza, oppure le immagini che se ne formano sulla retina dell'occhio? E se sono queste ultime, come è certo, chi dirà che un'identica immagine possa esservi più o meno perspicua? o c'è o non c'è, e nessuna via di mezzo. Se un palazzo che veduto da vicino e di bel mezzogiorno mi mostrerebbe tutta la ricchezza delle sue linee architettoniche e fino alle venature de' suoi marmi, visto da lungi e di notte non m'apparisce che come un rettangolo biancastro, ciò non toglie che io percepisca questo rettangolo a superficie uniforme colla medesima chiarezza ond'io percepisco in altre circostanze la facciata multiforme d'un palazzo. Ben lo sa il pittore che si conosce di prospettiva; e certo quelle parti della sua tela ove sono dipinti gli sfondi e gli oggetti che debbono figurare in lontananza, non sono in realtà meno vicine al nostro occhio, nè a questo presentano una superficie meno determinata in tutti i suoi elementi. Ma se si lasci andare la similitudine del vedere sensibile e si guardi all'esser proprio della coscienza, tanto più la invariabile uniformità dell'atto di questa ci apparisce evidente. È egli concepibile un'affermare maggiore o minore? un riferire, un giudicare più e meno intenso? E anche qui è d'uopo guardarsi di non confondere cose in sè differenti. Io posso affermare con più o meno di sicurezza; ma i diversi gradi della mia persuasione non affettano propriamente l'affermazione, bensì la sua materia. Perocchè il dubbio è un'affermazione anch'esso. Tanto se io asserisco, pognamo, che un fatto è accaduto l'anno 1500, come se io sono incerto non sia per avventura succeduto nel 1499, l'atto della coscienza è identico, e solo differi-

scono i giudizi che esso pronunzia. Nel primo caso io dico: Il fatto è accaduto nel 1500; nel secondo dico: I documenti storici non decidono se accadesse nel 1500 o l'anno innanzi. Quel di più che accompagna l'affermazione o il giudizio e che non si converte (benchè possa sempre convertirsi) in un altro giudizio, quel di più dico cui si suol dar nome d'energia nell'affermare o di saldezza della persuasione, è un sentimento o un complesso di sentimenti, non un grado della coscienza.

Se non temessi d'allontanarmi troppo dall'argomento mettendomi per entro il ginepraio d'una discussione metafisica, potrei forse risolvere speculativamente il problema per mezzo dei concetti di qualità e di quantità. Perocchè il grado ossia la quantità intensiva è un concetto che analizzato si riduce a quello della forza; al quale ci rimena per un altro rispetto eziandio la nozione di qualità. Sicchè osservando l'atto proprio della coscienza risolversi in una semplicissima relazione destituita d'ogni qualità, se ne dedurrebbe non essere una forza e molto meno una quantità intensiva. Il che per altro non torrebbe che da un lato ella possa radicarsi in una forza e dall'altro che possa entrare come elemento in un tutto quantitativo. Ma non insisterò su questo genere d'argomenti, sia perchè non hanno propriamente valore se non pigliandoli con tutto il corpo di un sistema metafisico — e chi nella presente anarchia anzi babele del pensiero filosofico può appellarsi a un sistema metafisico colla speranza d'essere inteso, nonchè accettato? —, sia perchè l'enorme abuso che s'è fatto della dialettica non solamente le ha straniato il pensiero pubblico, ma l'ha reso diffidente a segno, che anche in una deduzione di concetti chiara e rigorosamente concatenata sospetta un tranello o un sofisma. Staremo dunque più che si può vicini all'osservazione diretta, cercando per quanto è fattibile d'interpretarla con sè stessa.

Ora un fatto che questa ci presenta e che sembra di

importanza decisiva rispetto al nostro tema, si è quello dell'attenzione e specie dell'attenzione volontaria. Ma l'attenzione per sè presa si riduce essa pure a nulla più che una relazione, alla relazione cioè tra la coscienza in generale e il suo obbietto presente. Ciò apparisce chiaro dall'analisi del suo contrario. Infatti il contrario dell'attenzione è o la *distrazione*, cioè il dispergersi della coscienza sopra una moltitudine d'oggetti sconnessi tra di loro o la *vacuità* del pensiero, che è quanto dire la sospensione della coscienza. La prima differisce dall'attenzione soltanto perchè in cambio d'un oggetto unico o di pochi o di molti tra di loro connessi, sono molti e sconnessi a cui la coscienza è rivolta. Sicchè spesso l'attenzione rispetto un oggetto è disattenzione verso un altro e *viceversa;* la disattenzione dello scolaro alle parole del maestro non è spesso che l'attenzione ch'egli presta a una farfalla che svolazza per la scuola. Qui certo non apparisce il concetto di forza. In quanto a quella che chiamammo vacuità del pensiero, quand'essa sia assoluta non abbiamo che la nuda e semplice negazione della coscienza; ciò che conferma la nostra opinione che la coscienza non possa se non essere in atto o non essere, ma non già essere più o meno; quando poi quella vacuità non è assoluta, abbiamo quel fatto così ben descritto dal Lotze nel passo arrecato di sopra, cioè l'intermittenza della consapevolezza: alla quale si aggiunge d'ordinario eziandio la sconnessione delle rappresentazioni, che a maggiori o minori intervalli balenano un'istante nella coscienza e scompaiono. Ma si dirà: l'attendere ci costa fatica, e se anche non sia volontario, dopo un certo tempo ci lascia spossati; mentre la distrazione e quella inanità del pensiero non solo non ci affaticano, ma anzi ci riposano e ci riforniscono di forze. Ciò prova che l'attendere è l'esercizio d'una forza.

A codesta instanza sarebbe facile rispondere che la fatica, la stanchezza, il riposo a cui s'accenna, si riferiscono all'organismo, al sistema nervoso cerebrale in particolare, e

che perciò non concernono se non que' processi psico-fisici cui è legata nell'uomo la coscienza non meno di qualunque altro fatto psichico. Si potrebbe anche far notare un fatto, che cioè la distrazione nel primo significato spesso ci affatica al pari dell'attenzione, e che non di rado spossati, esinaniti dal tumulto degli uomini e delle cose, domandiamo riposo e ristoro a uno studio intenso e concentrato. Ma quando pure fosse provato che oltre alla fatica, alla stanchezza, all'esaurimento degli organi ci sieno una fatica, una stanchezza, un esaurimento propri dell'anima — ciò che non è punto impossibile, sebbene crediamo che niuno sia in grado di darne una indubbia dimostrazione —, ciò non proverebbe ancora che la coscienza sia una forza o un serbatoio di forze, che ora s'accumulino, ora si diffondano, e possano fluire quando a sgorghi quando a centellini. Il fatto medesimo del sollievo, che ci procaccia la distrazione e il semplice cangiar d'obbietti al pensiero, dimostra perentoriamente il contrario. Avvegnachè la coscienza è coscienza egualmente se abbia per oggetto una tesi metafisica, un teorema di geometria, ovvero gli equipaggi e le acconciature che formicolano su per un corso. Si pare quindi che la fatica, l'esaurimento risguardano la produzione della materia, d'una data materia, non già l'atto dell'esserne consapevoli. Che poi l'anima non sia soggetta a quella maniera di flusso e riflusso, a quell'esaurimento periodico, che per l'organismo costituisce il bisogno del sonno, è agevole arguirlo da molti fatti. Tra' quali basti ricordarne uno, vale a dire che ove si protragga nel corpo quel bisogno per via di agenti fisici, quali sono ad es. certe bibite, l'anima non dice punto al suo compagno: se questa sera non hai sonno tu, ho sonno io! Ella non ha sonno, non s'addormenta che quando il rilassamento o il sopore degli organi le toglie il mezzo indispensabile alle sue manifestazioni.

La cosa però sembra cangiar d'aspetto ove ci facciamo a considerare l'attenzione volontaria. Qui la coscienza ap-

parisce come il prodotto immediato d'una forza interiore; e senza che l'oggetto si muti davanti a lei, sembra che l'attinenza di esso col subbietto diventi più stretta e più intima ovvero il contrario a seconda del maggiore o minor nostro, sforzo. I quali gradi così del nostro sforzo come di quella attinenza paiono tradursi appunto in un più o meno d'intensità della coscienza.

Ma se noi terremo ben distinto nel pensiero l'atto volitivo e lo sforzo dal risultato di essi, non attribuendo all'uno ciò che è di spettanza propria degli altri, vedremo che i gradi d'intensità dianzi mentovati si riferiscono sempre e poi sempre all'elemento volontario da un lato e alla materia che cade nella coscienza dall'altro. Si può volere più o meno energicamente, fare uno sforzo maggiore o minore; del pari può il nostro pensiero star saldo sopra un oggetto o sparpagliarsi su molti o seguirne più o meno rapidamente una serie, come pure l'oggetto può essere più o meno facile o difficile a concepirsi, più o meno grato od ingrato; ma l'atto proprio della coscienza rimane sempre il medesimo, rimane sempre quella semplicissima relazione, quel riferimento, che è o non è, ma non ammette il più e il meno.

Tuttavia mentre riconosciamo una tale proprietà della coscienza, sarebbe mai vero che si escluda del pari l'idea di limitazione? E chi potrebbe sostenere che la coscienza umana sia illimitata di fronte al fatto, che ci mostra il nostro pensiero costretto sempre a seguire un filo tenuissimo di rappresentazioni? Senza consentire nell'opinione esagerata di que' piscologi che negano alla coscienza la facoltà d'aver presente in un medesimo tempo più d'un solo elemento rappresentabile — opinione su cui avremo a tornare altrove —, è però certo che niuna mente umana, per potente che sia, può valicare una certa misura sempre minima appetto all'immensa distesa dei pensabili. Sarebbe mai che anche questa limitazione toccasse solo le condizioni estrinseche

della coscienza, la produzione o riproduzione del materiale rappresentabile e le funzioni organiche che vi concorrono? Io credo che l'osservazione diretta dei fatti non lasci luogo a questa ipotesi; anche nelle condizioni testè accennate sta certamente la ragione di molti limiti imposti al nostro pensiero: ma ove si ponga mente da un lato alla suscettività del sistema nervoso per più stimoli contemporanei e dall'altro all'affluire che fanno assai volte le rappresentazioni oscurate alla coscienza, quasi folla che s'accalchi a una porta, la quale non permette l'ingresso che a una o due persone per volta; ove inoltre si avverta che le rappresentazioni fuori della coscienza, o, per usare una frase erbartiana, al di sottò della soglia di questa, sono in una maniera di continuo fermento o lavorio, il quale dimostra che non mancherebbero alla coscienza i materiali quando in lei fosse virtù da abbracciarli tutti; ove per ultimo si osservi che coll'innalzarsi del pensiero dalle immagini più concrete e più attinenti alla sensibilità alle più incolore e astratte regioni de' puri concetti, dal pensiero intuitivo, come dicono, al discorsivo, la capacità della coscienza nonchè dilatarsi sembra anzi restringersi e assottigliarsi sempre più; ove di tutto ciò tengasi conto, sarà difficile non si convenga in questo che l'angustia della coscienza è inerente proprio a lei stessa. Questa limitazione per altro, che certo è un elemento quantitativo, pare si riferisca solamente all'estensione, non all'intensità. Sarebbe dunque la coscienza in certa guisa come lo spazio e il tempo, in ciascuno de' quali si possono assegnare dei limiti rispetto all'estensione, ma non già gradi ossieno differenze d'intensità. Ma come dal rapporto tra queste due grandezze estensive, la spaziale e la temporaria, balza fuori una grandezza intensiva, il moto, non potrebbe egli darsi che anche la coscienza possa percorrere lo stesso numero di rappresentazioni in differenti lunghezze di tempo, o ne' medesimi tempi differenti numeri di rappresentazioni? In tal caso ci tornerebbe innanzi una

quantità intensiva della coscienza, la quale sarebbe per altro ridotta a differenti gradi di velocità.

Un altro fatto vuol essere preso in considerazione, ed è questo, che secondo la maggiore o minor attenzione prestata a una rappresentazione o a un gruppo o a una serie di queste, tali rappresentazioni si imprimono più o meno saldamente nella memoria, cioè acquistano la possibilità di riprodursi più o meno facilmente e con più o meno di fedeltà. Questo fatto entra nella categoria de' prodotti del meccanesimo psichico; però la sua spiegazione dipende principalmente dalle leggi di quest'ultimo. Ma anche per conoscere fin dove arriva l'azione di codeste leggi, è necessario determinare in prima le attinenze della coscienza con quel meccanesimo. Pare adunque che non si possa adoperare quel fatto a chiarire la natura della coscienza senza cadere in un circolo. Ma noi qui non abbiamo bisogno d'altro che delle leggi empiriche del fatto stesso; qualunque spiegazione si dia circa le forze e i processi intimi che producono il fatto, le leggi empiriche, cioè le forme costanti del suo processo, rimangono quello che sono. Veggiamo dunque se la corrispondenza fra l'attenzione e la riproduzione ci obblighi ad ammettere de' gradi d'intensità nella coscienza.

Se la coscienza considerata in ciascun singolo istante non ha gradi, o, se così vuol dirsi, è quantitativamente eguale a sè stessa, che val quanto dire non ha quantità, ma ne è l'elemento; se di più il vincolo che lega tra di loro due rappresentazioni simultanee o immediatamente l'una all'altra successive, è l'essere state oggetto d'un solo e medesimo atto di coscienza sia istantaneo sia continuo nel tempo [ciò che pare comprovato dall'osservazione, benchè alcuni fatti spargano qualche dubbio su ciò (1)] ne vengono delle conseguenze che vogliono essere considerate a parte secondo

(1) V. App. N. 42.

il variare di talune circostanze. Infatti 1° quando l'attenzione sia continua e sempre rivolta al medesimo obbietto, la forza unitiva che collega tra di loro le parti onde risulta la rappresentazione totale di quello, crescerà in proporzione del tempo, o in altri termini sarà una semplice funzione del tempo che dura l'attenzione. Perocchè ogni minimo istante successivo adduce un nuovo elemento di codesta forza unitiva.

2° Nel caso che l'attenzione sia interrotta, cioè si volga replicatamente allo stesso oggetto, ma coll'intramessa di altri, sono da prendere in considerazione: *a*) la somma degli istanti in cui l'attenzione è rivolta all'oggetto dato. Questa per sè può pareggiare o superare la somma degli istanti dell'attenzione continua; sicchè fin qui non si vede perchè un'attenzione per interrotta che sia, purchè la somma degli istanti consacrati all'oggetto dato sia eguale o maggiore di quella dell'attenzione continua, non debba produrre la medesima tenacità, fedeltà e facilità della memoria; *b*) la somma degli istanti in cui l'attenzione cadde sopra altri oggetti. Ora questa non è solamente una quantità che debba essere sottratta dal tempo totale per avere la somma d'attenzione concessa all'oggetto dato. Bensì è da por mente che l'attenzione collegando tra di loro anche due rappresentazioni consecutive, ogni volta che essa dall'oggetto dato si porta sopra un altro, si forma un legame tra il primo e il secondo. Questo legame fa l'effetto d'un ostacolo rispetto al consolidarsi della connessione voluta tra le parti dell'oggetto e alla forza che questo acquista nel serbatoio della memoria. La cosa apparirà più manifesta se noi rappresenteremo tutto il processo così.

Chiamisi A quell'oggetto, e supponiamo per primo caso ch'esso sia una rappresentazione complessa, indicando con α, β, γ le parti onde questo risulta. La possibilità che A si fissi nell'anima e ricomparisca identico a sè stesso, dipende qui anzitutto dal formarsi e consolidarsi del vincolo

tra α, β e γ. Se io considero *A* con un atto simultaneo della coscienza, ogni singolo istante della durata continua di questa apporterà un nuovo elemento di forza a quel collegamento. Ma dato che dopo un primo istante la mia attenzione cada sopra un altro oggetto *B*, la rappresentazione di questo si collegherà non con tutto *A*, ma con quella parte di esso che ultima scomparve dalla coscienza, p. es. con γ. In un terzo istante io considero di nuovo *A*, poi nel seguente un altro oggetto *C*; onde si formerà daccapo un legame tra *C* e una parte di *A*, che potrà essere ancora γ. ma secondo varie circostanze potrà essere anche α o β. Tralasciando d'entrare qui in queste particolarità, che dipendono massimamente dall'ordine stabile o instabile che presentano nelle varie riprese le parti di *A*, è chiaro che in ogni caso il formarsi di legami sebben deboli tra varie parti di *A* e parecchie rappresentazioni eterogenee *B*, *C*, *D*, ecc. sarà un continuo ostacolo al consolidamento del legame esclusivo tra α, β e γ, e quindi alla ritentiva e alla riproduzione di *A*. E ciò tanto maggiormente quanto più *B*, *C*, *D*, ecc. sono slegati tra loro e formanti per avventura ciascheduno parte di altri complessi estranei, come v. gr. una sensazione dolorosa in una parte del corpo, una nuvola che passa, il grido d'un uomo per la strada e va dicendo.

Poniamo ora il caso che *A* sia semplice. In tal supposto osserviamo anzitutto che quello che si disse quassù rispetto alla *complicazione* (1) delle parti di *A* vale qui applicandolo alla fusione (2) delle singole rappresentazioni di *A*, che ad ogni nuovo istante si rinnovano nella coscienza. E notisi che parlando delle rappresentazioni di *A* in numero plurale prendiamo il vocabolo in senso subbiettivo per denotare l'atto di coscienza, il cui obbietto è *A*, non

(1) V. App., n. 43.
(2) V. App., n. 44.

già il contenuto che è uno solo. Siffatta fusione è altamente favorita dalla circostanza che *A* nel tornare ad affacciarsi alla coscienza vi trova lo stesso *A*, con cui s'immedesima direttamente. Mentre se ad *A* succeda una volta *B*, un'altra *C*, una terza *D*, ecc., i legami *AB*, *AC*, *AD*, ecc. impediscono che al rinnovarsi di *A* le precedenti rappresentazioni di esso si fondano colle nuove. Per lo che queste, anzichè fondersi in un tutto unico, vanno disperse sui molti gruppi che successivamente si sprofondano nell'incoscienza.

Ma questo che dicemmo di *A* supposto semplice si avvera non meno nell'ipotesi di *A* composto: cosicchè in questo caso vi hanno due cagioni concorrenti a produrre il medesimo effetto.

Si parla eziandio d'un concentramento maggiore o minore dell'attenzione; e gli effetti vuoi immediati vuoi posteriori che procedono da cotesto raccogliersi della mente sopra uno o pochi oggetti, anzichè spandersi su parecchi, sono troppo veri e troppo noti, perchè la loro causa non debba essere investigata. Ora la spiegazione che qui si presenta più spontanea si è quella cui alludeva il Lotze nel primo squarcio da noi riportato (1), vale a dire che la coscienza possa disporre solo d'una data quantità di forza illuminante e che le nostre rappresentazioni ricevano una luce più o meno intensa, secondochè quella quantità si distribuisce su poche ovvero su molte. Ma noi abbiamo veduto che questo modo di concepire è incompatibile coll'atto essenziale della consapevolezza; convien dunque andare in traccia d'un'altra spiegazione.

E prima di tutto non dimentichiamo che nella più parte dei casi il concentramento dell'attenzione non è altro che il durare continuo di essa sopra un solo oggetto senza quelle intermittenze e quei divagamenti onde s'è parlato

(1) V. pag. 116.

poc'anzi. In tal caso vale la spiegazione data quivi. Infatti se anche trattisi d'un unico oggetto, ma che sia molto complesso, le parti di questo, non potendo essere tutte avvertite simultaneamente per quel limite d'estensione che è innegabile della coscienza, divengono la materia di molti atti successivi di questa; è perciò naturale che se essa si circoscrive a poche soltanto di tali parti, queste poche riceveranno e accumuleranno sopra di sè un numero maggiore di atti percettivi, e l'effetto sarà quello notato di sopra. Ma pare tuttavia che anche entro i limiti d'un gruppo di rappresentazioni suscettivo d'essere tutto simultaneamente percepito, la chiarezza della percezione e l'effetto di questa così rispetto all'imprimersi nella memoria come rispetto alla fecondità di essa per la cognizione scientifica crescano tanto più quanto più il nostro sguardo mentale si circoscrive. E viceversa pel nostro sforzo medesimo indirizzato a ottenere una più chiara e profonda notizia d'una o d'alcune parti, sembra che la coscienza si sottragga di per sè alle rimanenti. Qui tornerebbe in campo l'ipotesi della rigorosa limitazione della coscienza a un singolo elemento semplice, e ci spiegherebbe il fatto per mezzo della incredibile mobilità dell'occhio interiore. Ma siccome quella ipotesi presa a tutto rigore è insostenibile, come quella che annienta del tutto la coscienza stessa, come d'altra parte l'osservazione ci mostra bensì la coscienza simultanea limitata a pochi elementi, ma non mai ridotta a un solo, così conviene cercare altrove la spiegazione del fatto di cui ci occupiamo. Essa non è però molto lontana, e a trovarla, basterà avvertire che appunto nessun oggetto della coscienza è assolutamente semplice. Ogni rappresentazione risulta sempre quanto al suo contenuto d'un numero indefinito di parti, se non estensivamente almeno intensivamente, ed oltre a ciò è il centro d'un numero parimenti indefinito di relazioni, le quali ultime concorrono non meno delle prime a costituire quel contenuto. Ciò posto, nessun

atto di coscienza potrà mai simultaneamente abbracciare tutto il materiale dell'oggetto rappresentato; e come la chiarezza, per quello che già osservammo col Lotze, non dipende dalla coscienza più o meno viva d'uno stesso contenuto effettivamente pensato, ma dall'essere avvertite più o meno delle parti onde risulta l'oggetto, così quanto è più angusta la cerchia in cui la coscienza si circoscrive, tante più parti e relazioni essa potrà distinguere entro codesta cerchia minore. Ecco l'effetto dell'attenzione concentrata. Sia pure un semplice suono che si presenta alla nostra percezione; anche in questo materiale relativamente sì semplice noi potremo limitare l'attenzione vuoi alla esattezza del tono, vuoi al timbro, vuoi all'altezza nella scala, vuoi alla direzione onde viene e così via. Ora ciascuno di tali elementi è ancora abbastanza ricco in sè, perchè gli elementi onde alla sua volta risulta occupino tutta l'estensione simultanea della coscienza. Tali parti o elementi o relazioni non sarebbero stati avvertiti, almeno con un atto simultaneo, se la coscienza fosse stata occupata dalle altre parti della rappresentazione; perciò quel concentramento senza produrre un aumento d'intensità nella coscienza ma piuttosto sostituendo nel campo di questa alle parti le parti delle parti, fa che si percepisca quello che la coscienza diffusa su tutta la rappresentazione non vi percepiva. In simil guisa, se, data una tela di dimensioni determinate, in cambio di pingervi un'intera montagna vi dipingo solamente una rupe, o in cambio della rupe solo un abituro o soltanto una finestra di questo, la chiarezza e la distinzione verrà crescendo, non perchè la luce si raccolga più intensa sull'oggetto piccolo che sul grandissimo, ma perchè mi è fatta abilità di scendere a particolari minutissimi, quando dipingendovi l'intera montagna appena avrei potuto delinearne i contorni e segnarne le grandi masse.

Due altre circostanze possono ancora cooperare a quegli effetti che veggonsi procedere dal concentramento del-

l'attenzione, e sebbene ovvie le ricorderò cionullameno per amore di compitezza. La prima è questa, che quanto minore è il numero delle parti su cui cade la coscienza, altrettanto minori le occasioni di distrazione. Avvegnachè ognuna di tali parti ha dei legami d'associazione con altre rappresentazioni eterogenee, e fra le molte è assai facile ce n'abbia qualcuna in cui que' legami sieno abbastanza forti da trascinare seco nella coscienza elementi stranieri. I quali se anche per poco e intermittentemente occupino il campo dell'attenzione, ne seguirà quell'indebolimento della coscienza che abbiamo spiegato più su. L'altra circostanza ch'io volevo mentovare è l'interesse più o meno vivo eccitato in noi dalle rappresentazioni onde la coscienza è occupata. In che cosa consista siffatto interessamento e come possa favorire o distrarre l'attenzione, vedremo in seguito. Qui basti averlo accennato siccome una delle cause che fanno nascere l'apparenza d'un'intensità variabile della coscienza. Al che vuolsi aggiungere come non di rado l'eccessivo concentrarsi dell'attenzione, che è quanto dire la soverchia semplicità e monotonia dell'oggetto, suole alla sua volta produrre effetti analoghi a quelli della soverchia espansione; e ciò per varie cagioni, tra le quali può essere principalissima il venir meno appunto dell'interesse.

Tutte le quali considerazioni gioveranno a mostrare come e fino a che segno sia vero il vecchio adagio: *pluribus intentus minor fit ad singula sensus.* E che non sempre riesca vero, basterebbe a provarlo il fatto che molti oggetti sfuggono alla nostra attenzione o vengono solo imperfettamente percepiti e conosciuti quando si presentano soli e isolati. Solamente come parti d'un ampio sistema e come coordinati ad altri oggetti essi richiamano e fissano il nostro pensiero. Così a cag. d'es. lo studio di parecchie lingue ci fa avvertire tali proprietà della nostra propria, sulle quali, benchè implicitamente ci fossero cognite, mai non

avremmo fermato il nostro pensiero ove a questa sola avessimo rivolte le nostre considerazioni.

Chiarita così la natura dell'atto della coscienza risguardato in sè medesimo e in relazione a' suoi oggetti, entreremo ora più innanzi nel proprio tema di questa parte, che è di determinare le leggi fondamentali del meccanesimo psichico, affine di metterlo poi a riscontro della coscienza e studiarne le attinenze con questa. Tre infatti sono le questioni principali che vertono intorno a quel meccanesimo, cioè: 1° quali influenze reciproche si producano per esso nelle rappresentazioni o a parlar più proprio nel materiale di queste; 2° come e in quanto concorra a determinare la coscienza ossia a far comparire e scomparire le rappresentazioni nel campo di questa; 3° quali vicende quello determini nella vita psichica complessiva, e quindi anche in che rapporto stia colla volontà. La seconda di tali questioni è, come già fu detto, quella cui principalmente sono indirizzate le nostre investigazioni. Ma come la soluzione di essa si attiene per troppi nessi colle altre due e specie colla prima, così dovremo toccare anche di codeste almeno per quanto sarà richiesto dal nostro tema.

E prima di tutto sarà mestieri determinare con qualche esattezza quello che per noi s' intenda sotto il vocabolo di meccanesimo psichico; dalla quale determinazione sorge alla sua volta un altro gravissimo problema psicologico circa le cause e le forze che operano meccanicamente nell'anima.

Ovunque noi vediamo una serie d'avvenimenti, un processo qualsiasi svolgersi con cieca necessità dietro l'azione di forze legate nella loro manifestazione a leggi generali e invariabili, di guisa che il risultato non influisca come fine (come causa finale) a regolarne il corso, quel complesso di forze suole designarsi col nome di meccanesimo. Questo concetto apparirebbe chiarissimo come il contrapposto della intelligenza e della libertà, se le menti sottili di taluni me-

tafisici non avessero fantasticato un *quid* di mezzo, che a dirla grossamente non è nè carne nè pesce, vale a dire un processo che è cieco e fatale, ma nel tempo stesso ideale e libero (1). Codesta confusione di concetti ci costringe a dichiarare anche ciò che s'intenderebbe da sè, cioè a dire che in un processo meccanico le forze agenti non solamente non sono enti consapevoli e liberi, ma inoltre sono per sè inaccessibili a qualunque influenza ideale moderatrice, assolutamente indifferenti rispetto a' risultati e affatto incapaci di piegarsi e acconciarsi spontaneamente alle esigenze di questi. Il che non vuol già dire che i loro prodotti debbano essi pure essere stranieri a ogni finalità, refrattarii a ogni regola ideale e fatalmente inalterabili. Perocchè in primo luogo il coordinamento originario delle forze non può alla sua volta essere il mero risultato delle forze stesse o di altre forze meccanicamente operanti (2), e in secondo luogo quel potere medesimo che le ha coordinate è possibile, generalmente parlando, che intervenga a sua posta a regolarne il coordinamento successivo. Così il prodotto può essere modificato, anche senza sospendere o alterare l'azione delle forze, contrapponendo ad esse altre forze e cangiandone le mutue posizioni. In simil guisa se due forze eguali che prima per essere eguali o dirette pel medesimo verso producevano un movimento doppio di quello che ciascuna basterebbe a produrre da sè, vengano collocate in direzioni contrarie, l'effetto differirà da quello di prima di quanto la quiete differisce dal moto; e ciò senza che sia punto sospesa o scemata l'azione delle forze medesime, nè alterate le leggi del loro operare. È quello che vediamo accadere tuttodì nelle macchine dell'arte umana, nelle quali l'uomo accozza le forze della natura bruta die-

(1) V. App., n. 45.
(2) V. App., n. 46.

tro un dato disegno, e interviene ove occorra a ripararne i guasti o a regolarne l'andamento.

E qui forse parrà a molti che ci mettiamo sopra un terreno scabroso e pigliamo a maneggiare un'arma a due tagli. — Perocchè - si dirà - se le forze meccaniche non sono suscettive di essere comunque siasi modificate, e non obbediscono che ad altre forze quanto agli effetti, come possono venir coordinate e le loro direzioni variate, se ciò non accade per l'intervento d'altre forze della medesima natura e soggette alle medesime leggi? Vedi pertanto come ti sia prossimo il pericolo di sdrucciolare nella ipotesi d'un meccanesimo universale e assoluto, il quale non lasci adito veruno alle idee ed a' fini. —

Prima di rispondere a codesta istanza, debbo far osservare che a risolverla adeguatamente si converrebbe entrare assai più addentro nella questione metafisica di quel che il disegno del presente lavoro comporti. Credo per altro che potranno bastare al bisogno nostro due considerazioni. La prima è che senza fallo tutti i principii e le cagioni che concorrono a produrre un effetto complesso, conviene, se pure gli uni hanno da esercitare un'influenza sugli altri, che abbiano tra di loro tali attinenze onde siano tutti accolti e contenuti dentro una comune unità. Ove fossero possibili due mondi o anche solo due elementi, che non avessero tra loro nessuna unità, sia poi di sostanza o di leggi o di dipendenza, riuscirebbe affatto inconcepibile ogni influenza tra di essi. In secondo luogo osserviamo che il principio sopra stabilito, per cui una forza meccanica non può modificare il suo effetto se non dietro il concorso o l'opposizione d'un'altra forza, non dice punto che anche quest' ultima debba essere della medesima natura della prima. Nè l'esistenza nell'universo di forze ciecamente e necessariamente operanti dimostra che non ce n'abbia altre, sulle quali possa la ragione e il fine. Si solamente ne risulta che la ragione, l'idea, il fine possono passare dal campo

del puro pensiero a quello della realtà, che è quanto dire ordinare e regolare il corso delle forze meccaniche, soltanto a patto di operare essi medesimi come forze.

Veduto adunque quello che sia un meccanesimo, resta a investigarsi se nell'anima generalmente parlando e in particolare nell'anima umana v'abbia un sistema di forze, le quali si comportino a quel modo che s'è detto. E in primo luogo è manifesto che se l'organismo corporeo è esso un sistema cosi fatto — ciò che la moderna fisiologia sembra mettere fuori di dubbio —, la reciprocanza d'azioni e reazioni che ha luogo tra esso e l'anima dietro leggi generali e invariabili, ci lascia già sospettare che anche quest'ultima reagisca in modo meccanico. Ma non è questo propriamente quel che noi intendiamo indicare col termine di meccanesimo psichico; esso potrebbesi piuttosto chiamare col Fechner *psico-fisico*. Noi riserbiamo l'appellativo di meccanesimo psichico a denotare quel sistema di forze le cui azioni si rimangono circoscritte entro la sfera stessa dell'anima: sebbene poi gli effetti di esse nella più parte de'casi e fors'anche sempre si connettano e s'intreccino col sistema psico-fisico; o se meglio piace, quell'insieme di coincidenze e di seguenze invariabili che si avverano fra gli stati interni dell'essere animato; oppure anche la totalità di quelle determinazioni degli atti e stati psichici, che procedono dietro leggi necessarie e universali da altri stati psichici. Così a cagion d'esempio la produzione delle sensazioni immediate è dovuta al meccanesimo psico-fisico; all'incontro il sorgere in me un sentimento d'avversione alla rimembranza d'un oggetto veduto molto tempo innanzi, è un fatto che appartiene al meccanesimo psichico, quantunque e quella ricordanza potesse essere condizionata a un processo concomitante ne'centri nervosi, e questo sentimento di avversione si traduca alla sua volta in una contrazione, p. es., de' muscoli facciali. Anche tra coloro che inclinano a ipotesi materialistiche, molti riconoscono l'indipendenza rela-

tiva di questa classe di fatti. Lo Stuart Mill p. es. mantenendo contro l'opinione di A. Comte, a'cui principii generalmente aderisce, la possibilità della psicologia come scienza speciale, osserva che indipendentemente dalla connessione de' nostri sentimenti (1) colle condizioni fisiologiche, si scoprono tra di quelli delle uniformità di seguenza, delle vere leggi psichiche; e arriva fino ad affermare che la cognizione di queste ha fatto assai maggiori progressi che non le parti corrispondenti della Fisiologia (2). La scuola di Herbart, per la quale le rappresentazioni semplici sono il fatto primitivo ed elementare della vita psichica, e che applicando a codeste rappresentazioni il concetto di forza ha tentato di costruire per mezzo del calcolo una vera statica e dinamica psichica, desumendo tutti senza eccezione i processi spirituali dal vario gioco di quelle forze, ha messo in chiara luce, esagerandolo come suole avvenire a chi vuol far valere un'idea nuova, il congegno meccanico degl'interiori avvenimenti. Su questo terreno gli tenne dietro il Beneke, sebbene questi riduca tutta la ricca e complessa varietà dei fatti psichici non alla semplice rappresentazione operante come forza, ma bensì a quattro processi fondamentali (3).

Per quanto si voglia concedere alla libera spontaneità dell'*Io*, per quanto gl'idealisti si sforzino di allargare il dominio di questo su tutto il materiale psichico che la vita viene accumulando nell'uomo (4), per quanto si accentui la differenza caratteristica tra lo spirito intelligente e l'anima belluina immersa perpetuamente nel sogno della sensibilità, rimane pur sempre una gran parte della vita interiore dell'uomo nella quale è innegabile la dipendenza meccanica de'varii prodotti tra di loro e date certe condi-

(1) V. App., n. 47.
(2) V. *A system of logic, etc.* C. 6.
(3) V. App., n. 48.
(4) V. p. es. Rosenkranz, Psychologie, sp. nella parte III, cap. 2.

zioni seguirne invariabilmente i medesimi effetti. Dobbiamo qui metterci in guardia contro due errori diametralmente contrari, ciascuno de' quali esagerando un elemento della realtà e sopprimendo l'elemento opposto si allontana egualmente dal vero. L'uno negando affatto il meccanesimo psichico dimezza inevitabilmente l'investigazione psicologica, e sottrae a sè medesimo il mezzo di spiegare scientificamente una gran parte de' fatti psichici. L'altro riducendo tutto al meccanesimo disconosce la natura dell'intelligenza e della volontà umana, e con tutte le sue pretese spiegazioni in effetto non ispiega nulla a fondo; giacchè si dirà ella una spiegazione quella, che se fosse vera renderebbe impossibile ciò che intende spiegare, e per soprammercato renderebbe impossibile anche sè stessa?

Le difficoltà peculiari di questa ricerca nascono appunto dalla presenza simultanea e dalla reciproca compenetrazione di due fattori eterogenei, cioè di forze operanti con cieca necessità e d'un principio intelligente e quindi libero. Ma quando mai fu la difficoltà dell'investigazione scientifica una ragione per disconoscere i fatti o mutilarli? Certo se noi potessimo studiare i processi psichici ne'bruti a quel modo che li possiamo studiare in noi stessi, e costruita così la teoria del meccanesimo animale venir poi osservando nell'uomo il processo dell'intelligenza, noi vedremmo le leggi di quello venir determinandosi e modificandosi sotto le leggi o piuttosto le norme di questa, vedremmo, per servirci d'un'acconcia similitudine, come il pensiero e la ragione s'innestino sul tronco dell'animalità. Potremmo allora assegnare distintamente a ciascuno dei due fattori ciò che gli spetta, e ci sarebbe chiaro l'enimma della loro compenetrazione. Laddove mancandoci questo spediente del poterli studiare sperimentalmente, l'un d'essi almeno, in separato, e siffatta separazione non potendosi effettuare che nell'astrazione, troppo spesso si corre il rischio di confondere i risultati dell'uno co' prodotti dell'altro, e difficile se

non impossibile ci torna di comprendere come nonchè cooperare, possano coesistere in un medesimo ente indiviso. Le quali difficoltà sembrano aumentate ancora dalla circostanza che soventi le leggi del meccanesimo psichico e le leggi dell'intelligenza collimano al medesimo scopo, sicchè d'uno stesso fatto tu puoi dare plausibilmente due opposte spiegazioni. Serva d'esempio la formazione delle nozioni generali. Pel partigiano del meccanesimo queste sono il risultato della sovrapposizione e compenetrazione delle immagini somiglianti, nelle quali gli elementi identici si uniscono e si rafforzano mutuamente e gli elementi diversi per la loro stessa incompatibilità neutralizzandosi o si perimono affatto, come vorrebbero taluni, o pur durando indistruttibili si rendono però vicendevolmente impossibile la ricomparsa nella coscienza. All'incontro il psicologo che parteggia per la libera iniziativa dell'intelligenza ti dice che lo spirito, rigettando come meno importante la zavorra delle determinazioni particolari delle singole rappresentazioni, ne cava fuori come più essenziale l'elemento comune (1) e questo innalza al grado di concetto per sè stante e d'ordine superiore. Il medesimo interviene di molti altri processi psichici, che l'uno deriva dal cieco e necessario cozzo delle forze elementari e l'altro fa scaturire dall'applicazione sia poi cosciente o no ma sempre razionale, delle categorie, che è quanto dire dei principii supremi su cui si regge il mondo delle idee.

Ma siccome allato ai casi, in cui, come dicemmo, e meccanesimo e intelligenza tendono a produrre identici o simiglianti risultati, s'incontrano nella vita interiore altri casi non pochi ove il dissidio è manifesto, così il pericolo di quella confusione si fa minore, ed è inevitabile soltanto per chi dominato da un'opinione preconcetta non sa inter-

(1) V. più innanzi.

rogare ingenuamente i fatti. Chi non distingue, per servirmi d'un esempio triviale ma calzante, tra la successione di più rappresentazioni dovuta al solo ordinamento loro nel tempo e l'ordine delle medesime secondo un principio razionale? Chi non distingue il passaggio poetico o umoristico da un'immagine ad altra affatto eterogenea, con cui è collegata da un vincolo puramente subbiettivo ed estrinseco, dal passaggio logico onde una proposizione si presenta come corollario d'un'altra? Parimenti lo studio del linguaggio, che è il prodotto umano per eccellenza, ci mostra evidentemente il concorso di que'due fattori, a' quali nella parola se n'aggiunge un terzo, che sono le leggi del meccanesimo organico sì vocale che acustico. Chè se da un lato veggiamo la parola trasformarsi e ordinarsi la frase sotto l'influsso di leggi meccaniche, quali a cagion d'es. l'analogia de' suoni, l'anticipazione fantastica, il movimento ritmico e va dicendo, influsso che non si stende solamente al materiale della parola ma penetra e domina eziandio il significato, dall'altro canto vediamo l'intelligenza resistere, pur cedendo in apparenza, alla corrente di quelle forze e assoggettare i prodotti medesimi di queste a'suoi fini; talchè spesso quella che era nella sua origine pura corruzione d'una forma doventa così forma novella, non di rado più dell'antica delicata e acconcia a' fini del pensiero. Talvolta ancora il pensiero intelligente tien fermo ostinatamente contro il cieco meccanesimo de' suoni e de' fantasmi, e sforza gli uni e gli altri a un equilibrio per loro innaturale affine di mantenere incolumi i propri diritti; così d'ordinario forma il suo linguaggio tecnico la scienza. Anche non è raro il caso che l'intelligenza resti soccombente, se non del tutto — chè allora una lingua cesserebbe d'essere una lingua per diventare qualcosa simile a quelle cantafere che i fanciulli ripetono di generazione in generazione e hanno finito per perdere ogni senso — tanto però che molte finezze e scorci e sfumature, molta potenza d'ordinamento

organico e di sintesi vadano irreparabilmente smarrite. La lingua allora imbarbarisce.

Ora codesta lotta ci porge modo di scoprire e determinare le leggi di quel che chiamammo meccanesimo psichico, e dopo averle sorprese là ove dominano sole o almeno incontrastate, seguirle anche nell'acconciarsi e piegarsi che fanno alla signoria del pensiero razionale. Nè siffatto lavoro, dico singolarmente la prima parte, è tutto da farsi; anzi è stato condotto tanto avanti che ben poco di veramente nuovo rimane a scoprirsi: del che fa prova eziandio la concordia che regna su questo punto tra i più de'psicologi, tra coloro almeno che se ne sono dati pensiero. Quello che sopratutto resta da fare alla scienza si è di ridurre a'suoi giusti confini il processo meccanico, riconoscendone la presenza e l'azione anche là dove alcune teorie timide troppo o troppo arbitrariamente ardite credettero vedere soltanto la spontaneità del pensiero intelligente, e nel tempo stesso mostrando l'errore di quegli altri che stimarono render con quello ragione di fatti ove il meccanesimo è materiale e non forma, manovale e non architetto. Questa critica del resto scaturisce di per se stessa, chi fermati i principii dell'azione meccanica li metta a riscontro col pensiero razionale e anzitutto con la coscienza, la quale come vedemmo, è la radice e la base di questo.

Quali sono pertanto i fatti più generali del meccanesimo psichico e le leggi empiriche che risultano dall'osservazione di quelli? Qui se volessimo essere ligi al doppio proposito di questo saggio, se volessimo, dico, far correre paralleli lo svolgimento del nostro concetto e lo sguardo storico alla psicologia germanica, ci troveremmo in un serio imbarazzo. E' ci converrebbe senza fallo pigliar le mosse dallo Herbart; ma per costui il pernio attorno a cui s'aggira tutto il gioco meccanico delle forze psichiche, è appunto la coscienza (1).

(1) V. App. N. 49.

Noi vogliamo invece lasciarla da parte per ora; per noi la coscienza non è una forza appartenente a quel meccanesimo, nè il risultato di esso. Le attinenze di questo colla coscienza noi vogliamo studiarle dopo d'averlo imparato a conoscere in sè. Nel medesimo imbroglio ci troveremmo pigliando a guida il Beneke o i seguaci più o men fedeli sì dell'uno che dell'altro. Senonchè forse ci riuscirà di girare lo scoglio attenendoci più da presso al Fortlage. Questi infatti, sebbene trascini egli pure la coscienza nel vortice dei processi meccanici, ne fa un prodotto posteriore o secondario; per lui le rappresentazioni considerate in sè ossia nel loro contenuto sono un *quid* estraneo alla coscienza. Di che segue ch'ei cerca di determinare le leggi del loro processo e delle mutue loro attinenze per lo più senza avere riguardo alla circostanza del comparire o scomparire delle stesse nella luce della coscienza (1). Or ecco quali sono, a suo dire, le principali proprietà o leggi delle rappresentazioni.

Codeste proprietà si partono in *generali e speciali*: le prime appartengono a ogni fatta di rappresentazioni; le seconde si differenziano secondo le varie classi di queste. Tra le generali si annoverano:

1° la *ricordabilità (Erinnerbarkeit),* che è quanto dire il durare indefinito che fa in noi il materiale delle rappresentazioni sia che ricomparisca o no nella coscienza. Siffatta permanenza nello stato incosciente essendo come a dire la condizione normale e fondamentale delle rappresentazioni, mentre l'apparire nella coscienza è accidentale ad esse e richiede l'intervento di cause estranee alla loro entità, ne consegue che la ricordabilità è tutt'uno coll'*inconsaputezza (Unbewusstheit. Sit venia verbo).*

2° La facoltà degli elementi omogenei (2) di fondersi

(1) V. App. n. 50.
(2) V. App. n. 51.

insieme secondo date leggi o per lo meno, qualora una tale fusione venga impedita, di tendere a fondersi. In quanto agli ostacoli che si frappongono a codesta mutua attrazione e possono sospenderne l'effetto, il Fortlage, dopo aver distinto nell'anima tre sfere ossia tre differenti luoghi o spazi in cui esistono le rappresentazioni, cioè lo spazio del senso *(Sinnenraum)*, quello della fantasia e quello della persuasione che è insieme della memoria, ne annovera tre sorta, una per ciascheduno di siffatti spazi. E sono la struttura degli organi per lo spazio del senso (p. es. due immagini quantunque eguali vengono distinte e separate nella visione quando cadano su due parti differenti d'una superficie), l'arbitrio nostro per lo spazio della fantasia, e finalmente le leggi della memoria e della conoscenza per lo spazio della persuasione. La tendenza poi degli elementi omogenei a fondersi in uno e la fusione effettiva, benchè sieno più facili a constatarsi nel caso che le rappresentazioni sieno nella coscienza, è provato per indubbi argomenti, che intervengono del pari anche fuori di questa. Sono dunque una proprietà e una legge del contenuto delle rappresentazioni come tale, e non dipendono dall'esser noi consapevoli di esso o no. E quel che delle rappresentazioni propriamente dette vale eziandio de' sentimenti e degli impulsi. (Notiamo qui di passata cosa su cui ci converrà tornare a suo luogo, cioè l'intervento dell'arbitrio nell'immaginazione e delle leggi teoretiche nella memoria e nella persuasione, come potenze avverse e superiori al meccanesimo dell'attrazione).

3° La capacità degli elementi eterogenei delle nostre rappresentazioni di *complicarsi* tra di loro, cioè di collegarsi in un tutto. Siffatte *complicazioni* possono essere artificiali o naturali, secondochè si formano o per volontaria combinazione ovvero da sè medesime. Queste seconde soltanto interessano il processo meccanico. Ma siccome la condizione *sine qua non* delle complicazioni naturali è che gli elementi onde risultano sieno stati percepiti insieme, e sic-

come l'agente della percezione è l'attenzione, quindi segue a detta dell'autore che il collegamento sarà più o meno stretto e saldo in proporzione dell'energia di questa.

(Qui vediamo di nuovo il meccanesimo pervaso da un principio superiore; non dimentichiamoci per altro che l'attenzione e la coscienza possono esser prese qui nel significato che noi credemmo di designare più esattamente coi nomi di recettività e attenzione animale).

4° Proprietà generale delle rappresentazioni è la *solubilità* o forse meglio *scomponibilità (Zergehbarkeit)*, vale a dire la capacità che possiede ogni immagine di scomporsi, moltiplicandosi numericamente all'infinito. Decomposizione e moltiplicazione che formano il preciso contrapposto della *fusione*. Nè questa proprietà spetta esclusivamente alle immagini propriamente dette; anche i sentimenti e le appetizioni, in generale tuttociò che può cadere nella coscienza è suscettivo di siffatta moltiplicazione, purchè si avverino le condizioni opportune. Quali sieno queste si vedrà in seguito; per ora basti avvertire in primo luogo che la *scomposizione* delle rappresentazioni risulta dal *complicarsi* d'una di queste con un'altra che presenti una serie di termini disgiunti: onde in ultima analisi si scopre la decomposizione non essere veramente una nuova proprietà delle rappresentazioni, ma bensì il prodotto della fusione e della complicazione, ossia la conseguenza della complicazione d'un elemento diverso con parecchi simili. In secondo luogo che tale processo, come già si notò in riguardo alla complicazione, non è indipendente dalla coscienza ossia dall'attenzione, anzi risulta dal movimento di questa.

Prima però di procedere innanzi, ci bisogna fissare alcuni concetti e distinguere accuratamente alcuni fatti, che dalla più parte de' psicologi di cui seguiamo le tracce non mi sembrano essere stati abbastanza chiaramente ed esattamente determinati. Soprattutto importano due cose, che sono: 1° trovare l'origine psicologica della disgiunzione, e

2° mettere in chiaro una legge delle rappresentazioni che il Fortlage mi sembra aver trascurato, cioè la repulsione degli elementi disgiunti ossia contrari.

Prendendo a considerare il contenuto delle nostre rappresentazioni — e qui parliamo anzi tutto di quelle che si ottengono per la via de' sensi —, e riducendolo alla sua massima semplicità, la partizione primitiva che ci si presenta, è di quelle che appartengono a sensi differenti. Ora le seconde possono dirsi *eterogenee* o *disparate*; ma le prime pel solo fatto del provenire da un medesimo organo non possono ancora chiamarsi *omogenee* o comparabili. Almeno l'udito, la vista e il tatto ci forniscono ciascuno delle percezioni quasi altrettanto eterogenee tra di loro quanto quelle che provengono da organi differenti; tali sarebbero i colori e i varii gradi d'illuminazione per la vista, l'altezza, l'intensità, il timbro de' suoni per l'udito, la durezza, la levigatezza, la temperatura pel tatto e via dicendo.

Donde si vede che la classificazione delle rappresentazioni fatta secondo i varii organi sensorii, benchè di somma importanza come quella che rappresenta una legge costitutiva della natura, ossia un gruppo di fatti primitivi e irriducibili (1), non è però sufficiente a fornirci i dati originarii del meccanesimo psichico. Movendo invece da un punto di vista puramente logico, potremmo applicare a due o più rappresentazioni paragonate tra di loro le quattro categorie d'eguaglianza, somiglianza, disparatezza e contrarietà. Dove conviene avvertire: 1° che trattandosi qui di rappresentazioni primitive sensibili, non vi hanno luogo le categorie logiche di *subordinazione* (generale-particolare) e di *contraddittorietà* (la quale involge la negazione); 2° che la somiglianza e la contrarietà non sono se non gradi diversi d'una differenza che corre sulla base d'una radicale iden-

(1) V. App., n. 52.

tità (1). In che poi consista codesta identità fondamentale, pare ce lo dichiari nettamente la Logica con dirci essere il genere o la rappresentazione immediatamente superiore. Ma se ben si bada, i concetti di genere, di rappresentazione superiore, o si applicano a rappresentazioni complesse e allora la relazione è chiara [se le rappresentazioni sono A, B, C e sia $A = am$, $B = an$, $C = ap$, a sarà il genere, la rappresentazione identica contenuta in tutte e tre: anzi veramente questa relazione non è sufficiente a determinare che a sia il genere, di cui A, B, C sieno le specie; occorre di più che m, n, p sieno rappresentazioni se non omogenee almeno formanti una disgiunzione, con che si torna daccapo. Ben osservava lo Herbart, che ogni divisione ne presuppone un'altra anteriore, quella cioè del *fundamentum divisionis;* e perchè ciò non può ire all'infinito, bisogna pure una volta contentarsi d'una divisione meno perfetta, rispetto alla quale non si può assegnare il fondamento (2)] ; ovvero si applicano a rappresentazioni semplici e allora esso concetto di genere, anzichè darci la misura di siffatta relazione, non è altro che il risultato di questa. Il che in ultima analisi equivale al dire che in natura sono date delle serie di rappresentazioni, nelle quali la coscienza avvisa immediatamente un fondo comune su cui corrono le differenze, senza che possa concettualmente determinare in che consista; come all'opposto ve n'ha dell'altre che non avendo codesto fondo comune, riescono tra di loro affatto incomparabili, disparate. Nè ci deve recar maraviglia il fatto di vedere le nostre analisi metter capo a delle identità e a delle differenze, sulle quali il pensiero discorsivo non sa dirci altro se non che sono per l'appunto identità e differenze, più di quel che ci faccia meraviglia l'impossibilità di ren-

(1) V. App., n. 53.
(2) V. Einl. in d. Phil. pag. 83.

dere per via di concetti il contenuto delle singole sensazioni. Perocchè l'una cosa è una legittima conseguenza dell'altra. Se ci hanno a essere delle qualità primitive conoscibili solo per l'immediata intuizione, è pure mestieri che anche i loro rapporti qualitativi sieno egualmente refrattari al pensiero e non si possano misurare altrimenti che alla stregua diretta della sensazione.

La divisione fondamentale pertanto cui dovremo appoggiarci sarà questa, in rappresentazioni omogenee ed eterogenee o disparate. Le prime poi saranno *simili*, se nella serie naturale distano d'uno o di pochi gradi tra loro, *contrarie* quelle la cui distanza è massima (1). Quanto a quelle che restano frammezzo potranno chiamarsi in generale *disgiunte*, e relativamente si diranno *simili* oppure *contrarie*, secondochè più s'accostano alle prime o alle seconde.

Ciò posto, la prima cosa che si presenta alla nostra osservazione è che le rappresentazioni omogenee si escludono a vicenda: il che vuol dire che l'una rimane fuori dell'altra. Codesta incompatibilità reciproca delle rappresentazioni non vuol essere confusa colla reciproca esclusione dalla coscienza, benchè tra l'un fatto e l'altro possano correre delle attinenze. La qual confusione fu, per mio avviso. uno degli errori fondamentali della psicologia erbartiana. All'incontro le disparate non presentano questa proprietà; esse paiono in certa guisa compenetrarsi le une colle altre. Ma anche queste espressioni di *esclusione* e *compenetrazione* ci danno molto da pensare. È bensì vero che il color rosso p. es. non può apparirmi in quello stesso tratto di superficie in cui m'appare il verde, mentre quella medesima superficie che mi dà la sensazione del color rosso mi può dare anche quella della durezza. Ma se noi qui facciamo astrazione dall'ubicazione, dalla relazione a un dato corpo,

---

(1) V. App., n. 54.

e consideriamo le rappresentazioni *rosso, verde, duro* per sè, vediamo che si escludono non meno le prime due tra di loro che la prima o la seconda colla terza; se il verde appunto perchè verde non è il rosso, anche il duro appunto perchè duro e in quanto non è altro che il duro, non è nè il verde nè il rosso. In che differisce dunque quel modo d'escludersi che è proprio di due colori, da quello che è proprio d'un colore e della durezza? E in che consiste quel compenetrarsi del rosso col duro, che pure lascia l'una e l'altra rappresentazione inalterata e distinta?

Ben si potrebbe cercar di significare la relazione delle rappresentazioni omogenee tra di loro col termine di *repulsione*, considerando le eterogenee come assolutamente *indifferenti* le une alle altre. Ma ripensando ci accorgeremo che poco si è guadagnato con questi due nuovi vocaboli. Perocchè s'egli è vero che le rappresentazioni eterogenee si escludono esse pure reciprocamente in quanto una non può doventar l'altra e restano perfettamente distinte, chi c'impedisce di designare codesto rapporto col nome di repulsione? E d'altro canto le rappresentazioni omogenee non si respingono tra di loro in guisa che tendano a scostarsi indefinitamente; solo si contentano di rimanere una fuori dell'altra, di non immedesimarsi.

Sembra quindi che non ci sia altro spediente che ricorrere alle forme dello spazio e del tempo, presupponendo queste, secondo fece il Kant, siccome intuizioni immanenti o forme della sensibilità, nelle quali vengano a collocarsi poi i materiali forniti dalle sensazioni. Allora potrebbe dirsi che la repulsione propria delle rappresentazioni omogenee consiste nella impossibilità d'essere allogate ne' medesimi punti dello spazio e del tempo, mentre le eterogenee si contentano di rimaner distinte qualitativamente, per nulla repugnando a occupare identici posti nel tempo e nello spazio.

Ma lasciando andare la difficoltà che anche in una tale

ipotesi presentano le rappresentazioni de' suoni, le quali sono pure omogenee e tuttavia non si rifiutano a collocarsi nell'istesso punto di tempo (chè dello spazio non è questione per le immagini fonetiche, almeno direttamente e considerandole in sè) conservandosi insieme distinte, come negli accordi musicali (1), lasciando star questo, dico, sorge un'altra gravissima obbiezione. Il tempo e lo spazio non sono essi appunto due rappresentazioni astratte, che risultano da quelle attinenze di repulsione? non sono due sistemi di relazioni, ne' quali si prescinde da' termini che stanno in relazione, conservando a dir così i posti vuoti che essi termini occupavano? La nostra spiegazione pertanto si moverebbe in circolo, rendendo ragione dell'incompatibilità o compatibilità delle rappresentazioni per mezzo di quelle forme, che alla loro volta non sono spiegabili se non da quelle relazioni d'esclusione e di compenetrazione.

D'altra parte se la repulsione dell'omogeneo, comunque si concepisca, si vuol desumere dalle differenze, cosicchè non si escludano e non si respingano tra di loro se non le rappresentazioni che dentro una sfera comune differiscono tra di loro d'uno o più gradi, sarebbe impossibile il diffondersi d'un solo colore sopra una porzione per quanto minima d'una superficie, e del pari il durare d'un suono uniforme per due o più istanti di tempo (2). E codesta impossibilità, oltrechè è confutata direttamente dall'esperienza, porterebbe assai più gravi conseguenze che a prima vista non paia; avvegnachè ogni estensione uniforme sia nello spazio sia nel tempo, per quanto minima, doventando impossibile, ne seguirebbe che anche le rappresentazioni omogenee differenti in realtà non si escluderebbero, cadendo esse pure in un punto matematico spaziale e temporario.

(1) V. App., n. 55.
(2) Su questa difficoltà torneremo più innanzi.

Da questa difficoltà non si esce per mio avviso se non riconoscendo lo spazio e il tempo da un lato come forme reali, obbiettive, della esistenza e dell'azione de' corpi, e dall'altro come forme subbiettive risultanti dall'ordine stesso degli elementi delle nostre rappresentazioni. O, come si esprime assai propriamente l'Ueberweg, « nell'ordine spa« ziale-temporario della percezione esterna si specchia l'or« dine spaziale-temporario proprio dell'oggetto reale e nella « percezione interna il proprio ordine temporario di quel« lo .» (1)

Entrando così il tempo e lo spazio reali come fattori nella costituzione dell'universo, ne segue che le nostre rappresentazioni per essere legate a quelli a motivo del processo fisico-organico onde sono provocate, portano con sè tali attinenze che traducendosi alla loro volta in leggi psicologiche fondamentano la rappresentazione dell'esteso e del temporario ossia lo spazio e il tempo subbiettivi. Perocchè tra le nostre rappresentazioni e le cose esterne in sè considerate corre, siccome osserva il medesimo Ueberweg, quel medesimo rapporto che tra i caratteri alfabetici e i suoni, benchè in questi sia artificiale, in quelle naturale; un'attinenza fissa, un'eguaglianza di combinazioni, senza che punto faccia mestieri che si rassomiglino gli elementi che entrano da una parte e dall'altra a formare tali combinazioni. « Certo — scrive il Lotze esponendo sommariamente i risultati del realismo filosofico (2) — la rappresentazione « sensibile che un oggetto o un processo qualsiasi cagiona « in noi, non è punto eguale alla sua causa; ma con altret« tanta sicurezza noi risguarderemo due oggetti o due pro« cessi come eguali, simili o diversi fra di loro, quando

(1) V. App., n. 56.
(2) V. Mikrok, v. 3° pag. 233.

« le impressioni che producono su noi saranno eguali, simili « o differenti, e dalla grandezza delle differenze nelle im- « pressioni arguiremo la misura dell'affinità di quelli. Onde « non possiamo a meno di concepire l'essere e l'accadere « fenomenici, che le percezioni ci presentano, come in tutto « e per tutto proporzionali al vero essere e al vero acca- « dere. »

Riprendendo il filo della nostra investigazione, non sarà più un circolo se ci serviremo dello spazio e del tempo a spiegare la differenza essenziale che corre tra le rappresentazioni omogenee e le eterogenee rispetto al mutuo escludersi o compenetrarsi, sebbene da tali processi noi acquistiamo le rappresentazioni dello spazio e del tempo. Non occorre avvertire che qui si parla di rappresentazioni sensibili semplici e primitive. Quanto alle composte e derivate, o appartengono ai prodotti dell'intelligenza, quali sono p. es. i concetti propriamente detti, le relazioni logiche, etiche ecc; e di queste non abbiamo a occuparci; ovvero entrano ancora nella categoria della pura animalità, del meccanesimo; e in tal caso meglio che rappresentazioni sono aggregati, forme, attinenze, risultati di rappresentazioni. Perocchè gli è bensì vero che per l'uomo anche le forme, le relazioni, le serie di rappresentazioni doventano alla loro volta materia di nuove rappresentazioni; ma questo processo ha per condizione la coscienza propriamente detta, la cui forma essenziale è la riflessione. L'apprensiva animale, ricevendo le singole rappresentazioni semplici, le riceve per necessità nell'ordine e nelle relazioni con cui si producono: si danno quindi anche in essa forme e relazioni di rappresentazioni; ma sono forme e relazioni che vi esistono di fatto, senza essere alla loro volta innalzate al grado di rappresentazioni: sono in una parola rapporti di rappresentazioni, non rappresentazioni di rapporti (1).

(1) V. App., n. 57.

Sarà dunque proprio delle rappresentazioni omogenee di escludersi le une le altre o nello spazio o nel tempo, che è quanto dire di non poter essere proiettate sulle medesime porzioni dello spazio se non a patto di occupare tempi diversi, nè sulle stesse porzioni del tempo senza occupare spazi differenti. Ci rimane però ancora una difficoltà. I differenti toni della scala musicale, come notammo, sono certo rappresentazioni omogenee; essi si escludono reciprocamente; eppure nulla vieta che si percepiscano simultanei senza che perciò sia mestieri proiettarli su differenti punti dello spazio. Il medesimo dicasi dei rumori quali che sieno, perocchè sia possibile percepirli simultaneamente senza confonderli in un solo rumore indistinto. Nè vale il dire che noi li riportiamo sempre a più corpi distinti nello spazio, a due o più corde, a due o più stromenti e via via. Giacchè il riferire i suoni alla loro origine è un atto psichico distinto e diverso dalla semplice rappresentazione de' suoni. Qui pare dunque insufficiente a stabilire quella distinzione il criterio adottato poc'anzi.

— Ma queste le sono difficoltà volute apposta - dirà per avventura taluno -: non già nelle forme del tempo e dello spazio, sì nella categoria logico-metafisica di sostanza e modi sta il criterio che distingue la repulsione reciproca delle rappresentazioni omogenee dalla semplice alterità delle eterogenee. Le prime non possono pensarsi come modi di una medesima sostanza, come proprietà d'una stessa cosa (sia poi questa una vera sostanza nel significato metafisico della parola o una semplice ipostasi logica), e le seconde sì. Ecco tutto il mistero. —

Ma perchè questo? replico io. Pel principio di contraddizione? Or bene, come mai codesto principio mentre vieta a una medesima superficie di essere rossa insieme e verde, non le vieta del pari d'essere insieme rossa e levigata?

Si dirà: perchè il verde non è il rosso; e se un'iden-

tica superficie fosse rossa e verde insieme, sarebbe e a un tempo non sarebbe la stessa cosa.

Ma anche il liscio non è il rosso. Come va dunque codesta faccenda?

Si potrebbe per altro insistere cercando la chiave del segreto nel maggior rigore dell'espressione, e dire: il verde non solamente non è il rosso, ma è un non-rosso. All'incontro ben potete dire del liscio, che non è il rosso, ma non già che sia un non-rosso. Sicchè nel primo caso avete un *A* che essendo *B* non può a un tempo essere non *B*: ciò che non s'avvera nel secondo (1).

Benissimo! Ma chi m'autorizza a porre *verde* = *non rosso*, mentre non mi permette di porre *liscio* = *non rosso?* Chi altri mai se non la primitiva relazione che ha luogo tra le rappresentazioni omogenee, diversa da quella che si riscontra fra le eterogenee?

La questione dunque non è avanzata d'un passo; tutto al più avremmo guadagnato questo, che cioè per una disposizione fondamentale della natura ogni serie di rappresentazioni affini costituisce un tutto a parte, quasi un picciolo mondo a sè, nel quale tuttociò che entra deve di necessità occupare un posto determinato rimanendo *eo ipso* escluso da tutti gli altri; mentre nulla impedisce che contemporaneamente occupi un posto anche in un'altra serie o sfera distinta. E anche questa è piuttosto un'espressione del fatto, che non una spiegazione.

Dicemmo che ogni serie di rappresentazioni omogenee vuolsi risguardare come un tutto a parte. Or bene questo concetto di totalità conchiusa in sè stessa unitamente alla relazione logica onde abbiamo fatto cenno dianzi (per cui se *A* e *B* sono rappresentazioni omogenee, *A* non solamente non è *B*, ma è un *non-B*: ciò che non può dirsi ove sieno

---

(1) V. App., n. 58.

disparate) ci promette finalmente quel carattere distintivo che cerchiamo. Infatti perchè più rappresentazioni sieno omogenee occorrerà che non solamente sieno subordinate logicamente a una superiore. ma che formino parte d'un tutto continuo (ὕλη ἡ αὐτή — Arist.), in cui per un trapasso graduato infinitesimalmente si passa da un termine all'altro (γένεσις εἰς ἄλληλα — ὁδὸς εἰς ἄλληλα — Arist.). Il qual trapasso implica il progressivo sopprimersi d'un grado nell'altro, e però nessuno di questi può essere se non a patto di negare il grado attiguo e gli altri sempre più, qualora il processo non sia o circolare o periodico. Che se si avveri l'uno o l'altro di questi due casi, accadrà nel primo che la differenza superato un dato limite torni a decrescere rimenandoci per altra via al punto di partenza (come ad es. nei colori); nel secondo complicandosi un processo circolare con uno rettilineo, si avrà un ritorno non al punto di partenza, ma a un punto analogo (come nella scala dei suoni). Onde si vede che la contraddizione logica *(A, non-A)* è come l'elemento della contrarietà e si ripete in questa all'infinito (1).

Contro questo concetto parrà avervi altrettante instanze quanti sono i casi di concetti disgiunti e contrari, il cui numero sia finito o anche si riduca a due soli; p. es. maschio e femmina, linea retta e linea curva, angolo acuto retto ottuso, maggioranza eguaglianza minoranza, finito infinito, ecc. Però a sciorre codesto dubbio basterà notare che siffatte disgiunzioni o segnano soltanto alcuni limiti tra infiniti gradi di differenza, vuoi realizzabili vuoi anche solo pensabili, ovvero comprendono un solo elemento di disgiunzione, che equivale a dire si riducono a pure contraddizioni logiche, l'un termine non contenendo che la negazione dell'altro. Tra le infinite grandezze angolari

1) V. App. N. 59.

infatti che corrono da 0° a 180°, l'angolo retto ossia di 90° non è che il limite che separa tutti i minori da quelli che lo superano; il medesimo dicasi dell'eguaglianza rispetto alla maggioranza e alla minoranza. Il maschio e la femmina poi essendo costituiti da una differenza organica, questa se non realizzabile certo è concepibile in infiniti gradi intermedii, di cui quelli sono gli estremi. Quanto alle opposizioni tra retta e curva, come tra infinito e finito, e a tutte le altre così fatte, ben si vede che l'uno dei termini si riduce alla negazione dell'altro. La sola vera eccezione a questa legge si riscontra ne' concetti correlativi; tra padre e figlio, tra attivo e passivo, tra dare e ricevere, tra destro e sinistro, ecc., non corrono certo de' gradi intermedii, e nemmeno si può ridurre uno di cotali termini alla mera negazione dell'altro. Ma di queste disgiunzioni bimembri scorgesi agevolmente la ragione, tostochè si ponga mente alla genesi di tali concetti, la quale è sempre riposta nella reciprocità delle relazioni tra due oggetti. Tutti i concetti correlativi contengono un rapporto e l'inverso del medesimo, e possono inoltre estendersi anche agli oggetti tra cui passa quell'attinenza: così mentre dare e ricevere, destro e sinistro, ecc., significano solamente la relazione, marito e moglie, debitore e creditore, ecc., significano insieme e la relazione e i termini di questa. Credo poi che tali concetti possano ripartirsi in due grandi classi, di quelli cioè che si potrebbero addimandare *consenzienti*, in quanto possono amendue trovarsi riuniti in un medesimo obbietto, e degli assolutamente disgiunti, che per niun modo si possono trovare riuniti. Certo tutti sono incompatibili, quindi disgiunti, se le relazioni corrono tra i medesimi termini: Pietro non può essere padre e anche figlio di Paolo, m non può essere $\geq$ e insieme $\leq$ n; ma ben può un medesimo termine avere i due opposti rapporti con due termini differenti: p. es. Pietro essere padre e figlio insieme, padre di Paolo, figlio d' Antonio, $m \geq n$ e $\leq p$.

All'incontro chiamo assolutamente disgiunti quelli che si escludono in ogni modo, come marito e moglie, creatore e creato. Il che avviene o perchè le due relazioni inverse si fondano sopra una disgiunzione qualitativa (come quella di marito e moglie su quella di maschio e femmina) o perchè non ci sono se non due oggetti tra cui possa intercedere quell'attinenza (com'è il caso di creatore e creato), o perchè in una catena rettilinea di relazioni ci debbono essere un termine primo e un termine ultimo, i quali appunto per questo non possono avere al di là di sè nuovi termini che stieno verso di essi in quel rapporto in che e' stanno con quei che li seguono o che li precedono, ovvero finalmente perchè una data relazione può tôr via le condizioni che rendono compossibile la relazione inversa; così un uomo che sia messo in catene da un altro non può al tempo stesso incatenare un terzo. Della qual'ultima categoria, chi bene avverta, è un caso speciale anche la precedente.

Non si riesce pertanto a determinare precisamente la distinzione tra le rappresentazioni omogenee (disgiunte) e le eterogenee (disparate) se non valicando i confini della logica e riconoscendo altro essere i generi e le specie logici, altro i generi e le specie reali. Il genere logico non può servire a quella distinzione, perchè anche le rappresentazioni disparate si possono raccorre sotto una rappresentazione generica superiore non meno delle disgiunte; ma mentre il genere sotto di cui si differenziano le seconde è un'identità reale, cioè affetta il loro contenuto, il genere delle prime ossia la loro identità è, come dice Aristotile (1), puramente analogica, vale a dire consiste nell'aver tutte una relazione comune non foss'altro verso il pensiero che le concepisce.

(1) V. App., n. 60.

Ci siamo allargati forse troppo in questa ricerca che non si attiene se non per incidenza col nostro tema; forse avremmo fatto meglio a darne solamente i risultati. Pure ci parve così interessante non solo la questione ma anche il cammino che fa naturalmente il pensiero per riuscire a risolverla, che abbiamo creduto di poterci pigliare impunemente questa piccola licenza. E ciò tanto più perchè i moderni in generale non pare se ne sien dati molto pensiero; talchè per trovare il vero bandolo della matassa ci è convenuto risalire alquanto indietro nella storia — fino ad Aristotile (1). Ora seguitiamo la nostra strada.

Accanto a quel processo psichico onde due o più rappresentazioni eguali si immedesimano (fusione) abbiamo veduto enumerarsi la *complicazione*, vale a dire l'unificazione delle rappresentazioni differenti in un solo tutto. Ma si può egli raccogliere sotto una medesima denominazione e quel processo onde p. es. due qualità si uniscono nell'unica rappresentazione d'un unico obbietto e quello per cui le parti d'un obbietto composto vengono rappresentate come formanti un intiero? Il Waitz infatti riserba al primo il nome di complicazione, usando pel secondo quello più generico di *associazione*. Volendo aver ricorso a simboli matematici per rappresentare tutti codesti processi, parmi sarebbero acconci i seguenti, che sono l'unità moltiplicata per sè stessa a raffigurare la fusione delle rappresentazioni identiche ($1 . 1 . 1 . 1 = 1$), il prodotto di più fattori differenti a significare la complicazione di elementi eterogenei ($a\,b\,c\,d$), la somma da ultimo a rappresentare l'associazione di elementi omogenei o anche d'elementi eguali, quando sieno impediti di fondersi insieme ($a+a'+a''$ oppure $a+a+a$). E come contrapposto alla fusione si potrebbe simboleggiare

(1) V. App., n. 61.

quella che vedemmo denominata dal Fortlage *decomposizione* colla possibilità di scomporre l'unità in tanti fattori eguali ad essa quanti si vogliano (1=1 . 1 . 1 . 1 . ecc).

E qui giova notare, come, tranne la fusione, tutti i processi sopra indicati possono avverarsi in un complesso di rappresentazioni simultanee, sicchè non ci darebbero la spiegazione del rappresentare successivo, del cambiamento, dell'accadere; poi si desidera eziandio la ragione dell'individuarsi delle rappresentazioni. Noi avremmo una totalità complessa e varia in sè medesima, risultante da elementi che parte giacendo gli uni fuori degli altri riempiono tutto l'orizzonte della nostra percezione, parte sovrapponendosi e compenetrandosi senza però confondersi aumentano l'intensità di quella estensione, e quasi direi le aggiungono nuove dimensioni. L'unità dell'anima percipiente è l'unico vincolo che tiene legata siffatta moltiplicità, nè tra codesta unità totale e l'atomistico frazionamento de'singoli elementi ci avrebbe via di mezzo. Tale avrebbe a essere il complesso delle rappresentazioni dell' uomo nel primo istante di sua vita, se e' nascesse cogli organi dei sensi già perfetti. Convien dunque cercare qualche altra legge che tenga la bilancia alle prime, la cui azione è puramente unitiva, e la quale dia ragione del formarsi delle rappresentazioni particolari. Oltredichè in un cosifatto complesso simultaneo di rappresentazioni non si vede come mai potesse aver luogo il processo delle fusioni. Lo Herbart fece pure questa osservazione; vediamo qual fosse la sua risposta. « Non si domandi — scrive egli (1) — in che modo « avvenga che allorquando p. es. si percepisce una campana « e per via de' suoi caratteri la si concepisce come *una* « *cosa*, il colore e la forma si unifichino col suono, colla « durezza, col freddo di quella. Nè anche si chiegga quale

(1) *Psych als Wiss.* 2, p. 168.

« operazione dell'intelletto con foglie e ramicelli, fiori e « frutta, rami e tronco costruisce *un albero*. Più tosto si « chiegga perchè la campana non faccia una cosa anche « colla travatura a cui è appesa, l'albero col suolo ov'è « fisso. Al che si risponderebbe che di certo quest'ultima ma- « niera di percepire è la primitiva; che se non percepiamo « tuttociò che simultaneamente ci sta intorno come una cosa « sola, ma come una somma di cose, gli è perchè quel com- « plesso si spezza, sia pel muoversi che fanno gli oggetti dal « loro posto, sia perchè il senso ne abbraccia ora più ora « meno, sia finalmente perchè si muta il punto di vista « del percipiente. Di che si formano nuovi complessi di « rappresentazioni, i quali vengono a trovarsi in varii rap- « porti d'opposizione co' precedenti. Cionullameno anche « questi conservano la loro efficacia, onde nascono gl'in- « teri e le loro parti, e l'albero nella nostra immaginativa « si rimane nel bosco e il bosco nel paese. »

E altrove: « Tutte le rappresentazioni formerebbero un « unico atto dell'anima una, se a motivo de' loro contrasti « non si impedissero a vicenda, ed effettivamente non for- « mano che un solo atto in quanto non vengono scisse in « più da impedimenti quali che sieno ». (1)

I fatti generali e primitivi che quì fa mestieri introdurre sono evidentemente la successione temporaria, il durare indefinito delle rappresentazioni nell'anima, l'indebolirsi e il ravvivarsi occasionale delle medesime. In quanto al tempo fu già avvertito più su come per esso non meno che per lo spazio torni inevitabile riconoscerne l'obbiettività. Erronea pertanto è l'opinione del Kant e di quanti altri fanno del tempo una forma puramente subbiettiva della sensibilità interna o della coscienza. Imperocchè, come nota giustamente l'Ueberweg, « quand'anche ci fosse in noi

(1) *Lehrb. d. Psych* 3 *Aufl.* p. 21.

« un senso interno quale fu escogitato dal Kant, il quale « venendo affetto dal nostro proprio essere estratemporario « producesse il fenomeno della vita cosciente nel tempo, « questo fatto medesimo sarebbe un risultato accaduto real- « mente. E però rispetto a questo nostro svolgimento nel « tempo, coscienza ed essere sarebbero pure identici, e « rimarrebbe pur sempre inconcusso il principio che la « nostra vita psichica temporaria è tale quale noi la per- « cepiamo e quale essa è così viene da noi percepita. Ol- « tracciò considerando più esattamente la natura della per- « cezione interna, diviene manifesto che quella ipotesi del « Kant circa il senso interiore è insostenibile. La nostra « percezione di noi medesimi, la quale anche secondo il « Kant è temporaria, noi la torniamo a percepire alla sua « volta; ora per mezzo di quale senso interno, per quale « forma di codesto avrebbe ciò ad effettuarsi? » (1)

Lo svolgersi temporario della vita interiore importa il cangiamento nei fatti onde questa si compone, e il camgiamento domanda che qualcosa di nuovo sottentri o almeno s'aggiunga a ciò che era prima. Ma donde viene qui il nuovo? Anzitutto dalla vita esteriore, dalle sensazioni che gli organi ci procacciano ad ogni istante. Siffatta novità del materiale non è certamente sempre assoluta, anzi tanto meno è tale quanto più c'inoltriamo negli anni. Ma basta pur anco la relativa, vo' dire quella che consiste sia nell'alternare gli oggetti della percezione sia nel variare le combinazioni dei composti. Un tale afflusso di materiali continua senza posa durante la veglia, nè sapremmo se del tutto cessi mai nè anche durante il sonno. E dico afflusso avuto riguardo alle funzioni posteriori cui servono di alimento, perchè in rispetto all'anima l'espressione sonerebbe

(1) *System d. Logik* § 40. *Cf. Die. log. Theorie d. Wahrnem Zeitschr. f. Phil. B.* 30 *n.* 2.

impropria, e parrebbe accennare a sensazioni che penetrassero nell'anima da fuori, quando in realtà sono produzioni sue, reazioni contro gli stimoli organici.

Ora come si comporta il vecchio a fronte del nuovo? Che cosa accade cioè delle sensazioni esistenti nell'anima in un dato tempo, allorchè se ne producono di novelle? Per quanto si voglia supporre grande il numero delle sensazioni che si possono condensare in un istante, che senza fallo è grandissimo, certo tutte quelle che si originano dallo stesso organo o almeno dalle stesse parti d'un organo debbono, se non sieno perfettamente eguali, riuscire incompatibili tra di loro. Talchè o le nuove non potranno prodursi o converrà che le precedenti cedano ad esse il posto. Ma del resto la durata della sensazione come tale non eccede di molto la durata dello stimolo, di guisachè a farle cessare non è nè anche mestieri il sopraggiungere di nuove, basta bene che cessi lo stimolo o che l'organo allo stimolo più non risponda. Ma la sensazione mentre cessa di esistere come tale non è annichilata; essa perdura o può perdurare per un tempo più o men lungo come fantasma. Anzi, come acutamente osservava il Fortlage (1), mentre pur dura non interrotta la sensazione, essa trasformasi in ogni singolo istante in fantasma, o, per usare le sue parole, « gli elementi passati di essa diventano simultaneamente « proprietà della memoria »; venendo così ad accumularsi tanto più intensa quanto più la sensazione dura eguale a sè stessa. Ma siffatti fantasmi, che non sono poi altro se non le sensazioni medesime staccatesi dal processo psicofisico ond'ebbero origine, durano essi indefinitamente e senza mutazione, ovvero risentono qualche influenza dal rinnovellarsi delle sensazioni?

Che durino indefinitamente molti argomenti e molti

(1) *Syst. der Psych.* Parte 1. pag. 241.

fatti concorrono a provarlo o almeno che durino per lunghissimo tempo anche quando non sieno stati mai ravvivati. Ma certo è che non durano inalterati, perocchè se qualche tempo occupano l'anima di sè e possono quasi eguagliare la vivezza d'una sensazione, ben presto ricadono in una maniera d'esistenza latente o potenziale che voglia chiamarsi, dalla quale è però sempre possibile, generalmente parlando, che data l'occasione ritornino all'attualità. Questo processo dello svanire e ravvivarsi de' fantasmi, su cui s'aggira la massima parte della psicologia erbartiana e che certamente è porzione rilevantissima del meccanesimo psichico, fu a torto, per mio avviso, scambiato coll'alternare della coscienza e dell'incoscienza. È altra cosa, benchè tra l'uno e l'altro fatto corrano strette attinenze. Perocchè in quella guisa che una sensazione io posso non solo averla o non averla, ma anche avendola esserne consapevole o no; del pari il fantasma, ossia la rappresentazione sensibile mediata, che è come l'eco d'una sensazione, può essere potenziale (latente) o attuale, e in quest'ultimo caso essere o non essere oggetto della coscienza. Esso di più può essere potenziale o non essere affatto, mentre la distinzione tra attuale e potenziale nella sensazione non ha luogo. E questa avvertenza metta in guardia il lettore, se mai talvolta inavvertitamente o per fuggire noiose circonlocuzioni mi venissero adoperate espressioni (come oscuramento, rischiaramento, scomparire, ricomparire e simiglianti) che paiono confondere la coscienza coll'attualità de' fantasmi.

La prima modificazione pertanto che subiscono le rappresentazioni è l'oscurarsi, l'illanguidire, il passare insomma da attuali a potenziali. Questo mutamento è senza fallo dovuto in primo luogo all'invasione di altre sieno sensazioni immediate o fantasmi ravvivati. Altre cause vi possono concorrere, ma questa è la precipua e fondamentale. Ci ha dunque una lotta fra rappresentazioni e rappresentazioni; or dove stanno gli elementi della vittoria?

E primieramente la lotta è di ciascuna contro ciascuna, ovvero soltanto fra le contrarie? Possono lottare fra di loro anche le immediate (sensazioni) o solo queste colle mediate (fantasmi) e le ultime tra di loro?

A tutte codeste domande l'esperienza porge facilmente risposta. Che in primo luogo tra le immediate non possa avverarsi quella pugna, consegue evidentemente da quanto si disse dianzi, cioè che le sensazioni o sono attuali o non sono affatto. Ma forse si dirà che se di due sensazioni l'una non può render l'altra latente, ben potrebbe annichilarla, sia riducendola a non essere per niun modo, sia da sensazione facendola passare allo stato di fantasma, e ciò per lo meno rispetto alle sensazioni omogenee. Al che rispondo che l'apparenza sembra dar ragione a questa ipotesi, ma è un'apparenza che sfuma davanti all'esame rigoroso del fatto. Avvegnachè se l'alternare degli oggetti che colpiscono la mia vista o altro senso produce l'effetto d'una fuga di sensazioni, in cui la susseguente sembra espellere quella che la precedette, siffatta espulsione è senza dubbio dovuta al cessare dello stimolo che occasionò la prima e al sottentrare di quello che fa nascere la seconda. Onde non è la sensazione che indebolisca o annienti la sensazione, ma bensì l'alternare degli stimoli. E ciò è tanto vero che se gli stimoli si succedono con tanta rapidità da prevenire il tempo necessario all'estinguersi della reazione organica e quindi della sensazione, anzichè una rapida sequela di sensazioni abbiamo una sensazione mista. Talchè se una sensazione nuova succede mentre dura la precedente, anzi che spengerla si fonde con essa (come ad es. nel rotare un disco divisato coi colori dello spettro solare, che si fondono tutti nel bianco).

Ma indubbio sembra il fatto della lotta fra le sensazioni e i fantasmi, nella quale, salvi casi eccezionali, rimane alle prime il sopravvento. Eppure anche qui c'è molto da dire. Perocchè se si parli della coscienza e del-

l'attenzione, sarà vero che la sensazione per la maggiore sua vivezza impedirà al fantasma d'essere avvertito, o questo, in circostanze speciali, a quella; ma quanto al coesistere amendue attuali vediamo la cosa non essere impossibile. Come p. es. accade allorchè affisando d'inverno un albero nudo di foglie, l'immaginazione nel tempo stesso me lo presenta quale sarà nella lussureggiante pompa della state. O quando rivedendo dopo molti anni canuta e rugosa una persona che conoscemmo nel fiore della giovinezza, vediamo insieme il presente suo aspetto e rivediamo fantasticamente il volto giovanile. Questi e simiglianti fatti, provando che non c'è assoluta incompatibilità fra una rappresentazione immediata e una mediata quand'anche contrarie, non permettono di riporre nell'una la causa sufficiente dell'oscuramento dell'altra. Siccome però nella più parte dei casi accade in effetto che la sensazione impedisce a' fantasmi contrari di doventare attuali (chè il caso inverso non può avverarsi dipendendo la sensazione dallo stimolo e non potendo essere se non attuale), quindi credo che lotta ci sia, sebbene non diretta: cioè non tra la sensazione e il fantasma, ma tra il fantasma che incessantemente si stacca dalla sensazione e quegli altri che sorgono dall'interno dell'anima. Cosicchè alla fine la lotta di cui parliamo sarebbe sempre da fantasma a fantasma.

Quanto all'altra domanda, tra quali rappresentazioni abbia luogo la lotta, se solo tra le contrarie (omogenee) o anche tra le eguali e tra le disparate (eterogenee), giovi in prima richiamare l'avvertenza fatta dianzi di non confondere il movimento dell'attenzione colle attinenze di potenzialità e attualità nelle rappresentazioni. Chè se in molti casi i due fatti coincidono, in altri sono in aperta opposizione. Citerò uno di questi ultimi a conferma delle mie parole. Quanto più due rappresentazioni sono disparate, quanto minore attinenza ci ha fra l'una e l'altra, tanto più riesce difficile per non dire impossibile alla nostra attenzione di

fissarsi simultaneamente su ambedue: come già osservammo col Lotze, la coscienza non ha capacità che basti per due rappresentazioni affatto slegate tra di loro. L'opposizione all'incontro porgendo una chiara attinenza ci aiuta mirabilmente a comprenderle insieme sotto il fuoco dell'attenzione. Il contrario s'avvera invece nella lotta dei fantasmi per contendersi l'attualità, se eterogenei; appena è che si rechino impaccio a vicenda, quando ciò non accada per una ragione che diremo nel seguito; mentre i contrari si impediscono gli uni gli altri, o almeno si respingono costringendosi ad apparire gli uni fuori degli altri. Quanto alle rappresentazioni eguali, attraendosi queste tra di loro, come notammo, e fondendosi in una, nonchè farsi contrasto si rinforzano mutuamente.

Se pertanto a non considerare che i fatti primitivi e semplici, la lotta fra le rappresentazioni si circoscrive a' fantasmi contrari, dove staranno per questi, ripeto, gli elementi della vittoria? ossia se la rappresentazione *a* deve essere abile a contendere l'attualità alla rappresentazione *b*, che cosa debbe avere la prima in confronto della seconda? — Un grado maggiore di forza — rispondono gli erbartiani; e qui pigliando le mosse dall'ipotesi più semplice e variando poscia le condizioni e accrescendo il numero degli elementi ci schierano innanzi una serie di teoremi, nei quali col sussidio del calcolo algebrico si dimostra quello che debba intervenire allorchè due o più rappresentazioni opposte tendono mutuamente ad espellersi p. es.

1° Che nel contrasto fra le rappresentazioni ciascheduna di queste conserva incolume la sua qualità e solo diminuisce d'intensità di tanto, di quanto bisogna per soddisfare al grado d'opposizione che è tra di loro, che è come dire per rendere possibile la loro simultanea presenza nell'anima.

2° Che questa diminuzione d'intensità ossia questo impedimento che le rende latenti è vicendevole. Il che si-

gnifica che niuna rappresentazione può oscurarne un'altra senza venire anch'essa in date proporzioni oscurata.

3° Che la grandezza totale dell'oscuramento che nasce dal contrasto (*die Hemmungssumme*) è proporzionale direttamente al grado dell'opposizione e alla forza delle rappresentazioni opposte. Esso poi si distribuisce sopra ciascuna di queste in ragione inversa della loro forza, se sieno due solamente, se più di due in ragione inversa della forza e diretta del grado d'opposizione.

4° Se le rappresentazioni opposte sieno due, niuna di queste, per debole che sia in confronto dell'altra, potrà mai venirne oscurata del tutto. Ciò accadrà invece ove sieno più di due.

La cosa cammina d'incanto; nè noi saremmo di quelli che fanno il viso dell'arme a codesta teoria solo perchè le sue pagine sono gremite d'icchesi, d'issilonni, di parentesi, di radicali e d'altrettanti ferri del mestiere della matematica. Ben sappiamo quello che taluni oppositori sembrano ignorare, cioè che non si tratta qui d'applicare il calcolo all'osservazione dei casi concreti (avvegnachè ci manchi e l'unità di misura e il modo di servircene se pur l'avessimo) ma bensì d'adoperarlo a scoprir le formole e le leggi generali. È però vero che il riscontro di queste col fatto è di bel nuovo impossibile, tranne in una maniera assai larga.

Quello che ci arresta è il concetto di forza. Che cosa è il grado di forza, l'intensità d'una rappresentazione? A questa domanda nè anche i seguaci della scola di cui abbiamo testè indicate alcune teorie, non danno risposta soddisfacente nè concorde. Ora infatti ci dicono che una rappresentazione è più o meno forte secondo che essa viene più o meno rappresentata. Al punto in cui quella cessa affatto d'essere presente alla coscienza si segna lo zero, e questo punto lo chiamano la *soglia* della coscienza: al di sopra dello zero si danno tanti gradi positivi di coscienza con quanto maggior chiarezza la rappresentazione si mostra in

questa dal minimo (che è quello in cui la rappresentazione appena si solleva dallo stato di compiuto oscuramento) al massimo che sarebbe la somma e perfetta chiarezza. Al disotto poi dello zero alcuni ammettono dei gradi negativi ossieno gradi d'incoscienza, misurati dal cammino maggiore o minore che la rappresentazione dee percorrere per toccare alla soglia. Altri in cambio non riconoscono siffatti gradi negativi, conciossiachè, dicono, una rappresentazione non può operare meno del non operare affatto.

Ma questo concetto va incontro a due grandissime difficoltà: primieramente perchè un più o meno di coscienza riferito all'identica rappresentazione e al medesimo istante non è possibile, come già mostrammo diffusamente; in secondo luogo perchè il reciproco impedimento di due o più rappresentazioni contrarie non renderebbe latente, non legherebbe la forza opposta, ma bensì l'annienterebbe in tutto o in parte. Donde allora la tendenza, il conato a rialzarsi dopo il temporario oscuramento? Tutto l'edifizio dell'ipotesi erbartiana si fondamenta sul principio che le rappresentazioni agiscono come forze tendenti a occupare lo spazio della coscienza. Or se questo è, il grado di chiarezza, l'essere più o meno rappresentate, evidentemente è l'effetto di quelle forze, effetto che è modificato dal concorso delle rimanenti e non può più scambiarsi col grado di quelle, più di quel che possa prendersi il moto effettivo prodotto da una forza motrice come identico alla forza medesima. Sarebbe palosemente un confondere l'effetto con la causa, e la spiegazione s'aggirerebbe in un circolo. Nè anche si sfugge alla difficoltà facendo consistere l'intensità originaria di ciascuna rappresentazione non nel grado di chiarezza con cui effettivamente si affaccia alla coscienza, ma bensì in quel grado di chiarezza con che si presenterebbe se non fosse impedita da verun'altra (1). Perocchè, lasciando stare l'im-

(1) Waitz.

broglio dei gradi di consapevolezza, anche codesta intensità ipotetica del rappresentare sarebbe pur sempre l'effetto della forza primitiva, non questa medesima. Io domando appunto che cosa sia che rende atta una rappresentazione ad affacciarsi alla coscienza con una data energia, e mi si risponde consistere in tale attitudine. È proprio il caso dell'oppio che fa dormire perchè possiede la virtù soporifera.

Altra volta sembra che il grado di forza delle rappresentazioni venga identificato col grado d'opposizione che passa tra due o più simultanee. In questa ipotesi non si capisce più come due rappresentazioni contrarie possano essere differentemente forti, dacchè la contrarietà è reciproca. Di più le rappresentazioni che non ne avessero a rincontro di opposte dovrebbero avere per conseguenza una intensità = o. Nè poi si potrebbero computare come fattori diversi il grado di forza e il grado d'opposizione.

Alcuni ci dicono che l'energia delle rappresentazioni dipende dall'intensità della percezione, cioè della primitiva sensazione immediata onde sono derivate. Questo concetto sembra più chiaro, perocchè il sentire attuale cade senza fallo nella categoria del più e del meno; e niuno dubiterà p. es. che il rimbombo d'un cannone e il ronzio d'una mosca non sieno sensazioni d'assai diversa intensità. Ma questo grado di forza, come ha giustamente notato il Lotze (1), o appartiene al contenuto stesso della rappresentazione, e non si può concepire aumentato o scemato senza che la rappresentazione cessi di essere quello che è per doventare un'altra. La rappresentazione d'un suono forte è una rappresentazione diversa da quella d'un suono debole, come la rappresentazione del suono *do* è diversa da quella del *re*. Ora gli erbartiani ci assicurano che tutti i processi meccanici, cui le rappresentazioni subiscono, ne lasciano

(1) Mikr. lib. II., c. 3.

inalterata la qualità, il contenuto, il *quid* rappresentato. Ovvero quel grado di forza della sensazione consiste soltanto nel maggiore o minor commovimento che produssero in noi; e questo sparisce col cessare della sensazione attuale, oppure ricompare, ma come una rappresentazione accessoria associata alla prima. Ove poi volessimo prendere a misura di quella intensità non la quantità del sentire ma la grandezza della nostra coscienza di esso, si ricadrebbe nell'obbiezione testè rammentata.

Tuttavolta l'equità della critica richiede che facciamo qui una considerazione, e anche perchè ci dorrebbe che il lettore ne accusasse di giocare a' sofismi. Posciachè una rappresentazione si mostra capace di presentarsi nella coscienza con una data energia e di resistere in una data misura agli ostacoli che le si attraversano, non sarà egli legittimo il ragionamento che presuppone come causa sufficiente a quei fatti una diversa intensità originaria della rappresentazione, quando pure non ci riuscisse di determinare quest'ultima tranne per l'effetto che produce? A ciò non si riduce egli appunto tutto quello che noi sappiamo delle forze in generale? Si potrebbe dire dunque: l'esperienza ci mostra che diverse rappresentazioni abbandonate a sè medesime si affacciano nella coscienza quali con maggiore quali con minore vivezza, che ove si trovino in opposizione tra di loro le prime prevalgono sulle seconde, che finalmente durante la opposizione, la chiarezza loro nella coscienza è diminuita o tolta affatto, ma cessato il mutuo contrasto ciascuna ripiglia da sè il grado primitivo di quella. Ora codesti fatti ci autorizzano ad attribuire a ciascuna di quelle rappresentazioni un'energia o intensità originaria proporzionata al grado di vivezza che da sè possono raggiungere e alla quantità di rappresentazioni contrarie che possono oscurare.

Contro un ragionamento siffatto, posto che i dati sperimentali su cui si appoggia fossero esatti, non ci avrebbe

davvero nulla a ridire. Salvo che i differenti gradi d'intensità delle rappresentazioni in luogo d'essere un fatto osservato, sarebbero un'ipotesi escogitata affine di render ragione d'altri fatti. E ciò fa mutar non poco l'aspetto della questione. Perocchè anzitutto un'ipotesi, in tanto ha un valore scientifico in quanto non solo si presta a spiegare i fatti, ma è di più l'unica acconcia a tal uopo o almeno quella che fra tutte ci dà la spiegazione più plausibile. In secondo luogo poi una tale ipotesi non mostrandoci punto in che consista quella grandezza intensiva e determinandola soltanto per un rapporto funzionale con altre grandezze, lascia affatto insoluto il quesito sì circa le cause onde le varie rappresentazioni acquistano quell'intensità, sì circa il modo d'esistere in esse d'una tale determinazione.

Ora investigando davvicino questi due ultimi punti sembra venir meno ogni fondamento all'ipotesi stessa. Imperocchè rispetto alle cause da cui dovrebbe procedere la differente energia delle rappresentazioni, già vedemmo non potersi ricorrere nè alla quantità della sensazione, come quella che fa parte del contenuto e quindi della quiddità inalterabile della rappresentazione, nè alla grandezza del commovimento che la sensazione produsse nel senziente. Resterebbero due altri elementi da considerarsi, cioè 1° il grado e la durata dell'attenzione, con cui le rappresentazioni furono apprese altre volte, che è quel medesimo che dicesi profondità dell'impressione; e 2° l'interesse che hanno per noi, che è come dire le loro attinenze colla nostra vita sentimentale e appetitiva. Ora quest'ultimo varia evidentemente nei diversi tempi indipendentemente dall'entità delle rappresentazioni medesime, nè si può per niun modo considerare come inerente e fisso a questa. Il primo poi — prescindendo dall'attenzione volontaria, che non appartiene al meccanesimo psichico, anzi fa come a dire una breccia in esso — risolleva daccapo tutti i problemi, che sarebbe chiamato a spiegare.

Poichè lasciando andare la durata o la ripetizione dell'attenzione, in cui entra in gioco la legge della fusione dell'identico e che alla loro volta presuppongono un grado elementare d'intensità per poterne aver la somma, noi ci domandiamo di nuovo: donde l'attenzione più intensa? dal maggior contenuto della rappresentazione o dalla forza dell'impressione o dall'interesse che ha per noi o dalla suscettività più viva del subbietto o da tutte queste cause insieme? Ma se queste, meno la prima variano col variar delle circostanze, può il loro effetto rimanere inerente in perpetuo alla rappresentazione su cui si sono accumulate? p. es. se l'attenzione intensa ch'io ho prestato alla rappresentazione *A* nacque dalla mia suscettività e dall'interesse che in quel momento essa aveva per me, ora che la mia suscettività s'è ottusa e quell'interessamento più non esiste, seguiterà la rappresentazione *A* a conservare quel grado d'energia che dovette a quelle circostanze?

Notisi che in tutta questa disamina abbiamo parlato di gradi dell'attenzione, sebbene questi concetti racchiudano un'erronea interpretazione dei fatti. Noi mostrammo a suo luogo come siffatte espressioni vogliano essere intese, e però ad evitare lungaggini ce ne siamo serviti senza scrupolo. Del pari lasciammo correre le voci *attenzione* e *coscienza*, mentre pure dicemmo che le attività cui esse nel loro senso proprio denotano, non appartengono al meccanesimo psichico, almeno non direttamente. Ma a ciò fare ci persuase oltre la convenienza di concedere a una dottrina che si discute più di quello che a rigore si potrebbe, affine di intenderla nelle condizioni che essa medesima si pone, ci persuase, dico, il fatto che a parte dalla vera coscienza, dalla vera attenzione, c'è pure nella vita meccanica e puramente animale qualche cosa di analogo e che impropriamente si designa con quei nomi, l'attualità psichica cioè delle rappresentazioni e il concentramento dell'attività percipiente sopra di esse. Di che facemmo parola al suo luogo

Se poi ci facciamo a considerare due degli elementi sopra accennati come concorrenti a determinare il grado dell'attenzione, si vedrà che l'uno, l'interesse, è il risultato d'un complicatissimo intreccio di fatti psichici, che per la massima parte sono il prodotto delle leggi meccaniche onde ora cerchiamo i principii fondamentali e le formole più generali. Se non ci fossero fusioni, complicazioni, associazioni e lotte tra' vari fatti elementari di cui si compone la vita psichica e massime tra le rappresentazioni e i sentimenti, non ci sarebbe quel fatto che chiamiamo interessamento. Donde segue che a torto questo piglierebbesi come principio de' fatti più semplici e primitivi. Il grado di suscettività poi, se ben si guarda, insieme col grado dello stimolo entrano come fattori essenziali nella produzione prima della sensazione e quindi della rappresentazione. Sicchè da quelli dipende per un lato la qualità, il contenuto di questa — ciò che come vedemmo non può confondersi coll'intensità — per l'altro la forza dell'impressione ossia il grado di perturbamento che questa potè arrecarci; e di questo pure fu notato che se è inseparabile dalla rappresentazione immediata ossia dalla sensazione, per la riproduzione scompare o si trasforma in una determinazione qualitativa.

A mal grado di tuttociò ogni qualvolta ci sarà dato di poter rimontare indietro nella storia delle nostre rappresentazioni troveremo pur sempre che la forza di queste — intendendo sotto una tale espressione il potere che esercitano sul corso de'nostri pensieri — dipende da uno o da parecchi di quegli elementi, che s'è veduto concorrere a determinare l'attenzione. A questa poi è da aggiungere la ripetizione vuoi della sensazione vuoi della rappresentazione riprodotta: fatto che si fondamenta nella legge della fusione.

Il risultato pertanto di queste considerazioni si compendia in ciò; che indicando con x l'energia d'una rappresentazione, questa incognita ci si presenta da un lato come

effetto di certi fatti determinabili, dall'altro come causa d'un altro fatto noto vale a dire del prevalere di essa sulle altre rappresentazioni o del resistere con più o men felice riuscita alla prepollenza di queste. Cotesta doppia serie di attinenze costituisce di quella x il termine intermedio fra due ordini di fatti, i quali senza di essa rimarrebbero disgiunti, cosicchè quella è richiesta a rendere concepibile l'influenza che i primi esercitano sui secondi. Ciò che significato in forma popolare, viene a dire: le rappresentazioni debbono aver conservato qualcosa delle circostanze in cui si produssero o si riprodussero, perocchè vediamo che tali circostanze, benchè abbiano cessato d'esistere, concorrono a determinare i risultati della lotta fra le rappresentazioni medesime. A codesto *qualcosa* converrà applicare un nome affine di potercene servire nei nostri ragionamenti; ma in che propriamente consista per anco non lo sappiamo. Nè tale ignoranza sarebbe qui molto dannosa, bastando bene quelle relazioni per l'uso che la meccanica psichica intende fare di quell'incognita. Ma questa riflessione non rintuzza del tutto la nostra curiosità, la quale se in ordine a un fine pratico sa arrestarsi allorchè abbia toccato quello che basta alla concatenazione dei fatti, nell'ordine speculativo aspira mai sempre a penetrare nell'intima essenza delle cose. E in questo caso non ci sarà egli dato di formarci nessun concetto di quella misteriosa proprietà delle rappresentazioni? Per me credo o parmi avere intravveduto ove stia il segreto. E del resto è cosa semplicissima, nè mi do ad intendere d'annunciare un oracolo. L'energia intensiva delle rappresentazioni io la ripongo nella parte maggiore o minore ch'esse si prendono della vita dell'anima. Se noi per un momento ci figuriamo quest'ultima come una superficie uniforme e libera su cui poscia ogni rappresentazione tracci un disegno, il più o meno di spazio che questo occupa e che è indipendente affatto dal colore e dalla configurazione

di esso, mi rappresenterebbe la grandezza intensiva dell'immagine. Ciò che forse rende la similitudine non del tutto acconcia è appunto questo, che l'intensità sarebbe rappresentata da un'estensione, come per altro suol farsi generalmente in tal maniera di simboli. Fuori di metafora, le rappresentazioni si possono considerare come altrettante determinazioni qualitative dell'anima; quanto più una di esse le comunica della sua qualità, tanto più sarà intensa. E anche in altro modo possiamo concepire la cosa. Ogni anima debbe avere un quanto? d'attività disponibile rigorosamente determinato dalla sua natura. Ogni rappresentazione è una porzione di cotale attività; e quanto più essa ne assorbe, tanto più ne sottrae alle altre.

Ma prima d'abbandonare questo argomento della lotta fra le rappresentazioni, dobbiamo fermarci un momento ancora sopra una distinzione di molta importanza e sulla quale già altra volta abbiamo richiamato l'attenzione del lettore. Altro è infatti il contendersi che quelle fanno l'attualità (la coscienza in senso improprio), altro il ripugnare a immedesimarsi in una sola immagine. Ove si confondano questi due fatti sotto la denominazione comune di lotta o contrasto delle rappresentazioni, correremo pericolo di cadere in mille equivochi. Ma se i due fatti sono tra toro distinti, non sono per altro indipendenti; anzi il secondo si può con molta verisimiglianza dedurre dal primo. Se infatti noi pigliamo le mosse da questo, cioè dal contendersi che fanno le rappresentazioni l'attualità, dovremo riconoscere che ciò dipende da due circostanze, vale a dire 1° dalla limitazione dell'attività psichica e 2° dalla qualità del contenuto. Se questa limitazione fosse quale la vuole il Waitz, cioè tale da rendere impossibile qualunque pluralità simultanea di atti (1), ogni rappresentazione lotterebbe egualmente con qualunque altra. Se poi quella limitazione non fosse, l'esclu-

(2) V. App., n. 62.

sione reciproca dovrebbe dipendere unicamente dall'opposizione qualitativa — come supposero lo Herbart e quelli tra' suoi seguaci che più strettamente si attennero alle dottrine del maestro —. Ora nè l'una nè l'altra cosa è vera, avvegnachè e si dieno immagini capaci non solo d'essere rappresentate simultaneamente, ma di sovrapporsi e compenetrarsi in una rappresentazione complessa, e d'altra parte l'espulsione d'una rappresentazione avvenga soventi per effetto di tali che qualitativamente sono eterogenee e non appartengono al medesimo continuo. Rimane quindi che si determinino le circostanze in cui la lotta per l'attualità dipende dalla prima o dalla seconda cagione. Ora l'osservazione ci apprende che una rappresentazione qualsivoglia può occupare tutto il campo dell'attenzione ossia assorbire tutta l'attività psichica in un dato istante. In questo caso essa espelle o tende ad espellere qualunque altra, le eterogenee non meno che le contrarie. Così benchè il disegno d'un quadro e il colorito sieno rappresentazioni eterogenee e però consenzienti, tanto che l'una, per usare la frase del Fortlage, serve di *veicolo* (1) all'altra, nullameno può accadere ch'io mi occupi talmente dell'una che l'altra venga rigettata nell'ombra. Che un pensiero cacci l'altro e tanto più anzi quanto più disparati, è noto a tutti, e frequentissime volte di tal cognizione facciamo un uso pratico. In quanto alle rappresentazioni disgiunte ossia contrarie, credo si possa stabilire che esse pure tendono ad espellersi allorchè ciascuna si affaccia come una totalità e solo nella sua essenza qualitativa. A intendere questo concetto non sarà inopportuno richiamare una teoria del Fortlage che sembra darci la chiave della spiegazione.

Ricordammo di sopra come questo scrittore distingua le proprietà delle rappresentazioni in due classi, le generali

(1) V. App., n. 63.

che spettano a qualunque maniera di rappresentazioni e le speciali che si differenziano secondo le varie categorie di queste. Delle prime ci siamo occupati finora, sebbene molto ancora ci rimanga da dire; ma delle seconde non tenemmo ancora parola. Ora però gioverà farne un cenno per servircene al proposito presente. Ma la trattazione di questa parte si ritrova nel Fortlage così inviluppata, che riesce difficilissimo per non dire impossibile raccogliere in pochi pronunciati generali il risultato delle sue investigazioni, e a mala pena s'intende come e' l'abbia potuto concepire sotto il titolo di *proprietà speciali* del contenuto delle rappresentazioni. Perocchè egli esamina in questa sezione non solamente le rappresentazioni *universali e singolari*, *primarie* (immediate) e *secondarie* (riprodotte), il senso esterno e interno; ma tratta ancora degli *impulsi* (*Triebe*) e delle loro leggi, de' sentimenti diretti e indiretti, dell'anticipazione del futuro, degli appetiti, delle reazioni, e finalmente dell'*Io* (*Selbst*) e della personalità.

Ora io ben voglio concedere che tutto codesto, come in generale i fatti d'ogni maniera che costituiscono la vita psichica, in quanto ne abbiamo coscienza possano chiamarsi rappresentazioni, e ciò per cui tali fatti differiscono tra di loro, proprietà speciali di esse; ma più che delle proprietà qui abbiamo de' processi, nè il riassumere questi sotto la categoria delle proprietà giova punto allo studio dei medesimi. Comechè però sia di questo (che è questione più che altro di forma e di metodo, e per noi che non ci occupiamo di far la critica dell'opera, ma solo di cavarne quello che fa al caso nostro, non ha quasi importanza, e non ne avremmo manco intrattenuto il lettore, se, avendo sopra parlato della distinzione che fa il Fortlage tra proprietà generali e speciali, non avessimo temuto la taccia di smemorati per aver lasciato le seconde nel dimenticatoio), noi ci fermeremo qui sulla distinzione tra le rappresentazioni *universali* e le *singolari*.

Universale (1) chiama il Fortlage una rappresentazione la quale riempia di sè la coscienza in guisa da non essere possibile la presenza simultanea di verun altro atto congenere: tali sono p. es. le disposizioni dell'animo (non ricordate o immaginate ma attuali), come l'allegrezza, la malinconia, la paura ecc. Quelle invece che possono coesistere con altre rappresentazioni della stessa specie egli denomina *singolari.*

L'osservazione è giusta; ma io non approvo che qui si introduca la coscienza, trannechè pigliando questa voce nel significato di semplice attualità psichica. Nel che del resto sembra convenire anche il Fortlage, posciachè scrive che « un essere il quale non possedesse che rappresentazioni « universali sarebbe impossibile che fosse cosciente », la coscienza presupponendo sempre, secondo ch'egli opina, la possibilità della disgiunzione.

Tutte le rappresentazioni *universali* sono primarie vale a dire immediate, mentre non v'ha rappresentazione che ricomparendo come ricordanza non tolleri accanto a sè rappresentazioni contrarie. Ma non si può dire *viceversa* che tutte le primarie o immediate sieno *universali*, sia perchè talune, come ad es. i suoni, sono sempre *singolari* anche in sè medesime, sia perchè anche di quelle che in sè sarebbero universali molte appariscono in una scala disgiuntiva, che è quanto dire complicate con rappresentazioni singolari. Così i colori, che per sè sono rappresentazioni *universali*, doventano *singolari* perchè appariscono nello spazio.

Dietro questa distinzione del Fortlage parrebbero determinate le condizioni in cui s'avvera la repulsione reciproca delle rappresentazioni contrarie. Perocchè le *universali* si espelleranno a vicenda se appartenenti al medesimo continuo ossia se contrarie, mentre se sieno eterogenee po-

(2) V. App. n. 64.

tranno coesistere quantunque universali. Le singolari all'incontro potendo coesistere tanto se omogenee come se eterogenee, la loro lotta non potrebbe dipendere dalla qualità del contenuto, ma solo dai limiti dell'attività psichica; e quella rappresentazione o quel gruppo di rappresentazioni che per la sua grandezza intensiva (intensa nel senso che abbiamo svolto poc'anzi) prepondera, espellerebbe tutte le concorrenti omogenee o eterogenee che sieno. Vero è che la distinzione tra rappresentazioni *universali* e *singolari* non è se non presa dal fatto, e rimarrebbe a investigarne la ragione. Ma poi ci serve essa daddovero a determinare le condizioni della lotta tra le rappresentazioni contrarie? S'è visto che codesta lotta non può accadere fra rappresentazioni immediate, avvegnachè la presenza e la successione di queste dipenda direttamente dagli stimoli e dal processo organico. Ora se le mediate o riprodotte sono le sole tra cui può darsi quella lotta e se queste non sono mai *universali*, come pretende il Fortlage, non può evidentemente *l'universalità* essere accagionata di renderle mutuamente incompatibili.

Gli erbartiani ci offrono un altro principio. Finchè si tratta di rappresentazioni semplici, queste se contrarie si contendono il campo; la cosa però cangia d'aspetto ove preesistano delle complicazioni e formazioni di serie. Sicchè tutta la loro teoria circa la lotta tra le rappresentazioni opposte e il vicendevole oscuramento si può applicare con verità soltanto alle immagini che non sono per anco entrate in veruna combinazione. Certo il suppor questo caso è lecito, e tale ipotesi può essere più o meno giustificata sia dalla necessità sia dalla opportunità rispetto alla spiegazione dei fatti complessi. Ma con essa non si rende ragione, almeno non direttamente, del corso effettivo delle rappresentazioni. Imperocchè dove e come trovare una rappresentazione assolutamente semplice? E d'altronde la relazione di contrarietà noi la ravvisiamo sempre in rappresentazioni composte o complesse.

Ma se io non vado grossamente errato, il principio che indarno abbiamo domandato all'*universalità* del Fortlage e alla *semplicità* dello Herbart, si trova in un terzo concetto, che si può in certa maniera risguardare come il prodotto di codesti due. Infatti ogni composizione di rappresentazioni non è mai tale che impedisca assolutamente a'varii elementi che la costituiscono di segregarsi temporariamente dagli altri e di comparire soli. La ragione di questo che qui notiamo come un fatto ci verrà manifesta più innanzi. Da ciò deriva che tali elementi possono apparire nell'anima in doppia guisa, cioè o come rappresentazioni totali, come interi, o come rappresentazioni parziali (1).

Nel primo caso, sieno poi semplici o composte, esse funzionano tra di loro assolutamente come semplici, e però cadono sotto le leggi che gli erbartiani assegnano al contrasto delle rappresentazioni semplici. Come del pari vengono a occupare non dirò tutta l'anima nè tutto il campo della coscienza, ma tutta una regione psichica — se mi si condoni il vocabolo —, e però, sieno immediate o riprodotte, entrerebbero nella classe di quelle che il Fortlage chiama universali. Il contrario accadrà nel secondo caso, cioè che quegli elementi appariscano come parti, come determinazioni d'altra cosa che di sè stessi. In questo caso la loro repugnanza, invece di obbligarli a ascludersi reciprocamente, si contenterà di costringerli a distribuirsi sopra diverse parti del composto. Ed ecco spiegato quanto dicemmo più su, cioè che le rappresentazioni opposte tendono a eliminarsi reciprocamente allorchè si affacciano come totalità e solo nella loro essenza qualitativa. Così il *verde*, il *rosso*, ove si presentino come verde e rosso senza più, quindi ciascuno come rappresentazione totale e nella sua qualità — non come determinazione d'un corpo o d'una

(1) Circa il valore logico di questa legge v. l'App. n. 61.

superficie — verranno certamente in lotta tra di loro, e non potranno essere rappresentati che alternativamente. Se invece si affaccino come parti d'una rappresentazione complessa p. es. d'una mela, come determinazioni d'una superficie, saranno benissimo rappresentabili congiuntamente, e solo dovranno apparire in parti differenti della mela, della superficie. E nemmeno i suoni, sebbene non appariscano nello spazio, fanno eccezione a questa legge: un *do* o un *mi* p. es. se vengano immaginati ciascuno come una rappresentazione a sè, per la semplice loro qualità tonale, si escluderanno a vicenda, e non si potrà pensarli che successivamente. Se all'incontro si affaccino come parti d'un accordo, come determinazioni di questo, ecco che la loro simultanea attualità non è punto impedita; e quantunque l'accordo non abbia parti propriamente spaziali, pure i due suoni si distribuiscono l'uno fuori dell'altro in una maniera di spazio tonale.

Mentre però abbiamo attribuito l'escludersi vicendevole delle rappresentazioni contrarie al presentarsi di queste come intieri e nella loro semplice qualità anzichè come parti e determinazioni d'altre, non toccammo delle cause di questo fatto. Ora importa d'investigare queste cause, tanto più che qui si parla del gioco meccanico delle rappresentazioni e però non si deve tener conto del movimento volontario dell'attenzione nè di quella che chiamasi astrazione logica. Gli è certo infatti che l'uomo ha facoltà di limitare a piacimento il campo della coscienza e di elevare qualunque determinazione vuoi qualitativa vuoi quantitativa e del pari qualunque relazione, che esista in una rappresentazione complessa, al grado di rappresentazione per sè stante o come dicono i logici a concetto obbiettivo. Ma questo potere, appunto perchè inerente al pensiero propriamente detto e in particolare al pensiero volontario, non può servire a spiegare il fatto che noi stiamo esaminando Noi si domanda, rammentiamcelo, se e come le rappresen-

tazioni di contrario contenuto agiscano meccanicamente le une sulle altre in guisa che l'una sottragga all'altra l'attualità. Ora come abbiamo scoperto che questo accade in date circostanze, ci corre obbligo ancora di cercare come siffatte circostanze si producano. Il che fatto, ove ci riesca, resterà ancora a vedersi se in queste risieda il principio esplicativo della lotta, ovvero se, questo essendo riposto altrove, alcune condizioni gli permettano di produrre il suo effetto, altre no.

La prima causa che può far comparire una rappresentazione come un tutto a sè la troviamo nella semplicità, se non assoluta quale è presupposta dagli erbartiani, almeno relativa; ciò che vuol dire che quelle rappresentazioni non sono entrate ancora in collegamenti con altre. Ogni sensazione infatti prima di aggrupparsi e complicarsi con altre dovette o almeno potè esistere isolata. Come tale, non monta se poi sia complessa in sè, ella esclude tutte le rappresentazioni della sua specie che non sieno identiche. E potremmo dire col Fortlage che in tal caso essa funziona da rappresentazione *universale* per la ragione appunto che essendo isolata non apparisce in altre, ma solamente in sè stessa. Donde procede eziandio la conseguenza che l'esclusione non è relativa, ma bensì assoluta. Avvegnachè se la rappresentazione data apparisse in un'altra, le contrarie alla prima potrebbero, pur rimanendo fuori di quella, apparire negli spazi che rimangono vuoti in quel veicolo. Ma non apparendo che in sè, le rappresentazioni che restano escluse da quella, restano escluse assolutamente, non avendo spazio in cui apparire.

Ma questo caso anzitutto non può intervenire, se pure interviene, tranne che nei primi stadi della vita, cioè precedentemente alla formazione delle complicazioni. Dobbiamo dunque cercare se e come il fatto accada anche dopo tale formazione. Questo problema può formularsi così: una rappresentazione che si è già collegata con altre in guisa da

far parte d'un altro intero, può apparire ancora come isolata, come un intero essa medesima? E può per solo effetto di leggi meccaniche?

La risposta più generale a questa domanda credo la troveremo direttamente in quello che osservammo poco sopra circa la lotta che può intervenire tra due rappresentazioni quali si vogliano, tra le eterogenee non meno che tra le omogenee. Ove infatti sia data una rappresentazione complessa, questa non potrà ricomparire come tale se non a patto che tutti gli elementi di essa vengano attualmente rappresentati. Ma se l'intensità (quella grandezza intensiva onde abbiamo lungamente ragionato per determinare in che consista) d'uno fra tali elementi preponderi grandemente su quella degli altri (e le ragioni di questa preponderanza possono essere di varie fatte, come vedremo), è chiaro che quell'elemento comparirà da solo o almeno piglierà il posto centrale nel gruppo: e così invece d'apparire in altro come determinazione d'altro, apparirà in sè e come determinazione di sè stesso; apparirà insomma come rappresentazione completa e non come parte o frammento di rappresentazione. In questo caso essa non tollererà certo accanto a sè niuna rappresentazione congenere. Del che mi piace addurre un esempio, sebbene questo che arrechiamo appartenga non a'processi psichici elementari, ma alla vita come suol dirsi morale.

La rappresentazione della società in mezzo a cui viviamo va senza fallo tra le più complicate; essa si compone delle immagini di moltissime persone d'ogni età, d'ogni ceto, di moltissime relazioni in cui fummo o siamo con queste, di compiacenze, di dolori, d'umiliazioni, di sdegni, d'atti di stima di devozione d'amore o di sprezzo, d'avversione e via dicendo. Poniamo ora che un complesso di circostanze spiacevoli faccia preponderare in noi le immagini dei disgusti, de' rifiuti, delle ingiustizie, delle ingratitudini, delle offese, delle amarezze d'ogni sorta reali

o anche immaginarie che nella nostra vita ci toccarono per parte de' nostri simili. Questa preponderanza ha per primo effetto di trasformare, almeno temporariamente, l'ordine intrinseco degli elementi onde si compone la nostra immagine della società. L'ingiuria diviene l'elemento centrale, il nucleo di essa; e ove quell'aumento d'intensità giunga a un alto grado, tutta la rappresentazione della società viene come assorbita in quell'elemento: gli altri tutti rimangono inerti, puramente potenziali. In una tale disposizione dell'animo la rappresentazione dell'ingiuria tenderà a oscurare ogni rappresentazione disgiunta e tanto più quanto la disgiunzione più s'accosta alla perfetta contrarietà, come v. gr. quella della benevolenza o della generosità. Ecco perchè assai volte una sola parola offensiva ci fa dimenticare e beneficii ricevuti e atti di generosa amicizia e dimostrazioni di stima.

Ma questo processo non sarebbe alla sua volta possibile se le rappresentazioni non godessero d'un'altra proprietà oltre alle già mentovate e della quale è tempo che teniamo discorso. E tanto più in quanto nessuno degli autori, cui abbiamo tenuto dietro, nè ha fatto particolare oggetto di studio, o almeno non la concepirono come pare a noi che voglia essere concepita. Lo Herbart infatti non riconosce altro movimento nelle rappresentazioni tranne quello che consiste nel salire o discendere in ordine alla coscienza; sicchè il loro moto sarebbe simile a quello che apparentemente anima le figure dipinte sopra una muraglia quando si muova in vario senso la candela che le illumina. Le fusioni e le complicazioni una volta formate sono indissolubili (1), nè quindi v'ha movimento rispettivo de' loro elementi tra di sè. Il Beneke all'incontro sostenne essere in generale mobili tutti gli elementi e affluire ora a questo

(1) V. *Lehrb. d. Psych.* Parte 3, Sez. 2, Cap. 2.

ora a quel gruppo secondo è richiesto dall'equilibrio psichico (1).

Ma nè l'uno nè l'altro, a mio credere, colse tutta intera la verità; perocchè le supposizioni a cui ricorre il primo per giustificare il fenomeno sperimentale dello staccarsi e spostarsi gli elementi delle rappresentazioni, sono troppo lontane dalla naturale interpretazione de' fatti. Il secondo poi non sembra aver posto mente a un fatto che smentisce la sua mobilità, cioè al ricomparire di quegli elementi che parevano disgregati dalle prime associazioni, al ricomparire, dico, un'altra volta in queste ultime come se mai non se ne fossero staccati.

Tra la mobilità assoluta e l'assoluta immobilità o a dir meglio tra la disgregazione assoluta e l'assoluta coesione havvi un concetto mediano e che si presta assai convenientemente alla spiegazione del doppio ordine di fatti, ed è quello dell'*elasticità*. Niun vocabolo infatti più di questo ci pare acconcio a significare la proprietà che può avere un qualsiasi gruppo d'elementi entrati in un composto di cambiare relativamente di posizione, di allontanarsi entro certi limiti sotto l'azione di date forze, per ripigliare dappoi le posizioni primitive o a queste accostarsi cessata che sia quell'azione. Ora tale è precisamente il caso delle rappresentazioni. I gruppi una volta formati possiedono tale forza di coesione da non permettere in via ordinaria che i loro componenti si stacchino del tutto; e tuttavia codeste forze attrattive non vietano che quelli s'allontanino temporariamente fra di loro fino a un certo punto, e mutino rispettivamente di posizione allorchè altre forze a ciò li costringano. Cessata poi l'azione di queste, l'attrazione reciproca ripiglia il suo impero, e i gruppi ovvero le serie ritornano nello stato di prima; salvochè la coesione de' loro

(1) V. App., n. 65.

elementi scema d'intensità ogni volta che ciò interviene. Inoltre può darsi che l'allontanamento e lo spostamento sieno tali da superare i limiti delle forze attrattive: in questo caso lo stato primitivo non si ristabilisce più; la nuova posizione e i nuovi legami doventano permanenti e si sostituiscono agli antichi. Cosicchè due cagioni possono concorrere al medesimo effetto, vale a dire alla dissoluzione de' complessi già formati, l'eccesso dello spostamento e la soverchia ripetizione di questo. La seconda poi di tali cause può alla sua volta operare in due guise: o lo spostamento ripetuto accade tutte le volte per le medesime forze, o una volta è dovuto ad una, un'altra volta a un'altra. Nel primo caso si forma, come già osservammo per l'eccesso di spostamento, un nuovo legame che sottentra all'antico, e quest'ultimo può dirsi annichilato del tutto. Nel secondo caso i legami anteriori doventano sempre più deboli e rilassati senza però venire distrutti interamente; e gli elementi che componevano quel gruppo restano come a dire fluttuanti, conservando la possibilità di ricomporre il gruppo quando s'avveri un complesso assai favorevole di circostanze, ma potendo con pari facilità concorrere alla formazione d'altri gruppi, di quelli in ispecie di cui momentaneamente fecero parte.

È agevole trovare degli esempi nella nostra esperienza personale per ciascuno de' casi quassù divisati. Cosi se un certo numero d'oggetti, p. es. i mobili d'una stanza, furono per lungo tempo veduti sempre in un dato ordine, potrà accadere 1° che uno di quelli ci si affacci nell'immaginazione diviso dagli altri o accompagnato con questi ma in un ordine differente, come, pognamo, nel caso che ci accadesse di considerare un'altra stanza vuota che avesse angoli o finestre d' altro differenti da quella, per vedere quali tra'mobili della prima si adatterebbero a questa. Cessata questa occasione, le immagini di que' mobili, distratte per un istante dal gruppo in cui si sono consolidate, ritornano a disporvisi nell'ordine di prima.

2° Un grave avvenimento accadendo sotto i miei occhi, nel quale entri come circostanza essenziale l'immagine d'uno o di parecchi di que' mobili in tutt'altra disposizione, queste immagini troppo saldamente connettendosi nell'impressione complessa di quell'avvenimento, puta d'un assassinio, si staccano affatto dal primo gruppo e dall'ordine che avevano in quello, nè più ricompariscono (meccanicamente, s'intende) se non in questo.

3° Vedendo o per qualsiasi motivo immaginando que' mobili ora in una ora in altra disposizione e connessi quando a questi quando a quegli altri, non si sostituisce al primo complesso uno novello egualmente saldo, ma tanto si allentano i vincoli mutui di quelle immagini tra di loro, che più non ricompariscono unite in un tutto vuoi simile al primo vuoi differente. E tuttavia codesto rilassamento, appunto perchè al vincolo antico non è sottentrato uno nuovo, non è forse mai tanto, che data l'occasione non possa ancora riprodursi il gruppo primitivo.

Ma questa che abbiamo denominato elasticità delle rappresentazioni ha nel meccanesimo psichico una parte assai più larga che nè gli esempi arrecati perchè primi ci si offersero alla mente, nè altri che più accuratamente si potrebbero trascegliere, bastano a far sospettare. Non v'ha forse elemento delle rappresentazioni che sia stato percepito isolatamente, che però non abbia un gruppo o una serie con cui a preferenza sta congiunto. Eppure esso accorre di quà e di là, chiamatovi da somiglianze, da contrasti, da relazioni d'ogni fatta. Ma tranne i casi notati di sopra e altri somiglianti, noi lo vediamo in seguito gravitare novellamente verso il gruppo a cui è connesso e ripigliarvi il suo posto (1).

Dall'analisi che abbiamo fatto delle circostanze, che

(1) V. App., n. 66.

permettono a due o più rappresentazioni contrarie di venire a lotta tra di loro per contendersi mutuamente l'attualità, risulta, parmi, chiaramente che l'espressione vuol essere invertita. Che cioè l'esclusione vicendevole è il rapporto primigenio, che ha luogo fra quelle, e richiedersi invece il concorso di particolari circostanze acciocchè sia possibile la loro simultanea apparizione. Anzi la opposizione fondamentale e primitiva può in dati casi mascherarsi talmente e nascondersi, da apparire invece come attrazione, come reciproco aiuto. Intanto giovi avvertire come nelle circostanze accennate trovisi la ragione onde la lotta per l'attualità ossia l'esclusione assoluta si trasforma in una esclusione relativa, vale a dire che le rappresentazioni contrarie in cambio di rendersi le une le altre impossibili, si escludono solo le une dalle altre. I quali due processi, sulla cui distinzione invitammo già più volte il lettore a por mente, potrebbero raccorsi sotto una sola espressione dicendo: ogni rappresentazione impedisce alle sue contrarie di occupare lo spazio da essa occupato. Se quella infatti occupa tutta l'anima, o piuttosto l'attività rappresentativa di cui l'anima può disporre in un dato istante, avrà luogo l'esclusione assoluta; se quella occupa soltanto una porzione di quel campo, escluderà le contrarie solo dalla porzione per essa occupata.

Ma come avviene che una rappresentazione venga così limitata? Se non per l'appunto dalla presenza di rappresentazioni contrarie? Ecco dunque che la spiegazione s'aggirerebbe in un circolo. Dal quale per altro è agevole uscire osservando che se una qualunque obbliga due o più rappresentazioni contrarie a comparire insieme, la loro opposizione medesima è quella che restringe lo spazio per ciascuna di esse. Dovendo comparire insieme e non potendo occupare tutto il campo libero, appunto perchè non possono unirsi nel medesimo spazio, ciascuna limita lo spazio dell'altra. Inutile avvertire che qui si usa la voce

spazio in senso figurato, sebbene nella maggior parte dei casi possa prendersi anche in senso proprio. Ma anche in questo caso lo spazio in senso proprio — o piuttosto non lo spazio ma la rappresentazione di esso — non è il fattore bensì il prodotto di quel processo, lo spazio visibile risultando dalla vicendevole limitazione delle immagini ottiche, lo spazio tattile dalla vicendevole limitazione delle immagini tattili e dei movimenti. Uno spazio *sui generis* è quello che risulta dalla limitazione de'suoni e che io ho già chiamato spazio tonale.

Di qui riceve lume la distinzione di cui toccammo più addietro: tra la complicazione propriamente detta, donde sorge la pluralità dei caratteri d'una medesima cosa, e la riunione delle parti in un tutto. Avvegnachè la prima procede dalla mutua compenetrazione di rappresentazioni eterogenee, dall'essere l'una il veicolo dell'altra ossia il luogo ove l'altra apparisce; mentre al contrario le rappresentazioni omogenee escludendosi e limitandosi reciprocamente rendono possibile la rappresentazione d'un tutto composto. Noteremo ancora un'altra conseguenza che deriva dalla repulsione delle rappresentazioni omogenee.

Abbiamo veduto che le eterogenee per sè non presentano alcun ostacolo a compenetrarsi fra di loro. Sarà dunque sempre possibile che ogni rappresentazione si complichi con ogni altra purchè sieno tra di loro disparate? Non ci sarà verun limite a coteste combinazioni?

A ciò potrebbe rispondersi che il limite è posto dalla natura medesima; l'esperienza, che si appoggia sulla natura reale, ci offre alcune rappresentazioni riunite in uno stesso oggetto, almeno in qualche caso, altre mai. Queste ultime combinazioni sono dunque impossibili?

Ma in primo luogo se dall'*esse* può legittimamente conchiudersi al *posse*, non è così dal *non esse* al *non posse*; sicchè per non aver mai riscontrato nella natura due caratteri riuniti in una medesima sostanza, non ne ver-

rebbe che sieno incompatibili. Poi s'aggiunga che qui non si tratta dell'esistenza delle cose, ma delle loro rappresentazioni in noi. Basta bene che immaginando si possano due rappresentazioni concepire come l'una compenetrata nell'altra, perchè la *complicazione* di esse come fatto psicologico si abbia a dire possibile. Quale sarebbe dunque, posto che ci sia, il limite della *complicabilità*? Se, date due rappresentazioni disparate *a* e *b*, l'una si trovi sempre congiunta con *m* e l'altra con *m'* (essendo *m* ed *m'* rappresentazioni disgiunte) *a* non potrà affatto complicarsi con *b*. Cotesta congiunzione perpetua poi di *a* con *m* e di *b* con *m'* su che si fonda ella? Qui tocchiamo a un problema gravissimo di metafisica e di logica, al problema delle sintesi primitive (1). Per lo scopo presente basti avvertire che quella unione inalterabile di due o più elementi rappresentabili può affacciarsi sotto due aspetti, cioè o come un fatto primitivo, universale e costante della natura, o come una necessaria conseguenza. Nel primo caso, benchè quel fatto ci s'imponga come legge universale, pure per la ragione appunto che dal *non esse* non si può a rigore inferire il *non posse*, resta ancora libero alla fantasia di separare anche ciò che nella realtà ci si presenta sempre come congiunto. Nel secondo caso l'impossibilità è assoluta, perchè la produzione anche fantastica di *a* trae seco la simultanea produzione di *m*, e così *b* rispetto ad *m'*. Così sebbene un dato peso specifico si presenti costantemente accompagnato agli altri caratteri dell'oro, non vedendo io come l'un carattere proceda dall'altro, rimane possibile alla mia fantasia di figurarmi dell'oro avente il peso specifico p. es. del sughero. Anche la grandezza relativa dei lati di un triangolo e la grandezza de' suoi angoli sono rappresentazioni eterogenee; ma pure non ci riesce d'immaginarci un

(1) V. App. n. 67.

triangolo equilatero con un angolo retto. E perchè? perchè l'eguaglianza dei lati produce da sè tre angoli acuti. Ma quanto più progredisce la nostra cognizione della natura, tanto più il primo caso tende a trapassare nel secondo, cioè la semplice connessione di fatto in conseguenza. Così per servirmi ancora dell'esempio superiore, quando venisse fatto al chimico o al fisico di scoprire nel colore dell'oro una conseguenza immediata o mediata della sua particolare densità e quindi del suo peso specifico, egli non potrebbe più concepire una sostanza che riunisca l'uno di tali caratteri con l'opposto dell'altro. Donde apparisce che il lavoro progressivo della scienza consiste nel trasformare gradatamente i giudizi ipotetici in categorici. Con ciò non intendo dire che siffatta trasformazione possa compiersi quandochessia perfettamente; rimarranno sempre alcune connessioni date come fatti al di là dei quali non si può andare. Sogno di mente inferma è sperare che il nostro intelletto possa tradurre tutte le attinenze reali in ideali, che sarebbe l'equazione compiuta del pensiero umano col pensiero creatore.

Ma io m'accorgo d'essermi dilungato le mille miglia dal meccanesimo delle rappresentazioni, per gittarmi nella regione del pensiero; sebbene qui come dappertutto le due sfere si tocchino e si corrispondano; indizio della comune origine. Bastimi aver notato le cause che circoscrivono la possibilità delle complicazioni.

Sul processo della complicazione si fonda, come già fu avvertito, la formazione delle rappresentazioni complesse; sulla repulsione delle contrarie si fonda quella delle rappresentazioni composte; dalla complicazione poi, dalla repulsione e insieme dalla fusione dell'identico ha origine l'individuarsi delle rappresentazioni ossia lo spezzarsi della totalità delle immagini nelle singole rappresentazioni. Sul primo di questi tre punti non credo che possa cader dubbio. Un momento di riflessione basterà

a persuadersi anche del terzo; perocchè se per la complicazione degli elementi eterogenei e per la giusta-posizione degli omogenei tutto il materiale rappresentato costituisce una totalità indivisa, questa viene a spezzarsi allorchè alcuni elementi di essa ci ritornano innanzi con altro accompagnamento da quel di prima. Il che non potrebbe accadere se i detti elementi nella seconda loro comparita non si immedesimassero cogli elementi eguali della prima. Ma sul secondo punto prevedo che si moveranno delle difficoltà. — Non è egli vero — dirassi — che ad avere la rappresentazione d'un tutto composto di parti le une fuori delle altre non è necessario che codeste parti sieno contrarie tra di loro? In una superficie piana di colore uniforme dove sono le parti contrarie? eppure le parti di essa rimangono distinte, si escludono reciprocamente, non meno che se fossero diversamente colorate (1).

Chi però così ragionasse mostrerebbe di non aver posto mente a una circostanza importante. La superficie di colore uniforme è il risultato dell'intima compenetrazione di due elementi, il colore e l'estensione superficiale. Ora il primo è bensì identico a sè stesso e come tale non darebbe origine a un'immagine estesa che val quanto dire composta di parti. Ma l'estensione è un vero aggregato d'elementi contrari; infatti ogni punto di essa non ha altro carattere tranne quello della sua posizione rispetto agli altri. Ora come la posizione di ciascuno è diversa da quella degli altri tutti e codesta diversità è indefinitamente graduata, ne segue che qui si ha per l'appunto quel continuo in cui abbiamo trovato la sede della disgiunzione e della contrarietà. Sicchè anche il colore apparisce esteso a motivo dell'essere complicato con tutti i punti della superficie. Certo l'estensione non può mai apparire per via sensibile se non

(1) Cf. sopra ove già toccammo di questa difficoltà.

sotto la veste o del colore o delle sensazioni tattili; essa per sè è forma, non materia della sensazione; ma ciò non toglie che quando apparisce sia altra cosa da ciò in cui apparisce. E quello che qui s'è osservato rispetto all'estensione spaziale, vale medesimamente dell'estensione temporaria. Che se poi altri chiedesse: donde la distinzione dei punti nella superficie (e così dicasi risguardo allo spazio solido e al tempo), posciachè questa non viene dalla qualità sensibile in cui apparisce, ma anzi è dessa che comunica a quest'ultima la decomposizione in parti? Se altri, dico, ci movesse questa domanda, che equivale a chiedere l'origine delle rappresentazioni spaziali e temporarie, gli potremmo dare quasi altrettante risposte quanti sono i differenti sistemi filosofici che si occuparono di questo problema. Le quali varie soluzioni sebbene possano contener tutte una parte di verità, giacchè le più di tali differenze nascono principalmente dal risguardar la cosa sotto un aspetto particolare, non possono certamente aver tutte un egual valore nè essere adoperate indifferentemente secondo che torni più comodo all'uopo della discussione. Aggiungasi che altro è cercare l'origine psicologica delle rappresentazioni spaziali e temporarie, altro è investigare metafisicamente l'essenza e la portata dello spazio e del tempo rispetto al tutt'insieme del creato. Questa seconda indagine non c'interessa pel caso presente; rispetto alla prima poi son d'avviso che le opinioni principali si possano nella loro sostanza ridurre a tre, le quali vengono rappresentate dal Kant, dallo Herbart e dal Lotze. Si potrebbe aggiungervene una quarta, di coloro cioè che, non sentendo la difficoltà e il bisogno della spiegazione, lo spazio e il tempo reali trasportano senza più nelle nostre rappresentazioni.

Il primo riconosce nel tempo e nello spazio due forme originarie inerenti a'subbietti sensitivi e in particolare allo spirito umano; tuttociò che questo percepisce, non può a meno di percepirlo nel tempo e nello spazio. Perciò questi

sono come a dire la tela del quadro, su cui vengono a disegnarsi le sensazioni.

Lo Herbart invece fa risultare cotali rappresentazioni dalla elaborazione meccanica delle immagini e in particolare dalle *fusioni graduate* (*abgestufte Verschmelzungen* (1).

Il Lotze da ultimo osservava non bastare nè il succedersi reale delle sensazioni a fornirci la rappresentazione del tempo, nè l'estensione reale dei corpi a darci quella dello spazio. Perciò essere mestieri che i diversi elementi della successione temporaria e dell'estensione spaziale dopo essere stati accolti nell'unità indivisibile della coscienza, tornino per così dire a distendersi in un tempo e in uno spazio ideali. Quali condizioni a tal uopo si richiedano egli indicò chiaramente rispetto alle rappresentazioni spaziali. La ragione per cui l'anima assegna a ogni impressione un determinato posto fra le altre non istà direttamente nel posto che l'impressione stessa occupa nell'organo sensorio, ma bensì in una proprietà qualitativa, qualunque poi ella siasi, che l'impressione aggiunge alle altre sue qualità a motivo della natura speciale del luogo in cui essa affetta il corpo. Cotesta qualità egli designa col nome di *contrassegno locale*, e aggiunge alcune congetture circa il modo onde tal condizione potrebbe essere satisfatta nell'organo della vista. « Ove tali contrassegni mancassero, l'impres-« sione sarebbe percepibile in quanto al suo tenore, ma « non sarebbe localizzabile in un determinato punto dello « spazio.... Ma unitamente a codesto tenore e senza punto « alterarlo conviene che in ogni eccitamento ci sia una « determinazione accessoria caratteristica, la quale corri-« sponda esclusivamente a quel punto in cui lo stimolo ha « colpito la superficie sensitiva dell'organo, e la quale sa-« rebbe differente se l'eguale stimolo avesse colpito un altro

(1) V. App. n. 68.

« punto dell'organo. Quindi ciascuna impressione localizza-
« bile addotta all'anima consiste in una salda associazione
« di due elementi; l'uno è quel processo fisico che sforza
« la coscienza (1) a produrre una determinata qualità sen-
« sibile, a vedere questo colore, a sentire questo grado di
« calore, l'altro è quel particolare processo accessorio che è
« identico per qualunque contenuto della sensazione, diffe-
« rente per ogni singolo luogo del suo nascimento (2). »

Quanto alle rappresentazioni temporarie il Lotze non ha determinato, ch'io ricordi, le condizioni corrispondenti a quelle che assegna per le rappresentazioni spaziali. Ma non mi pare difficile di compiere per questa parte il suo pensiero. Se ogni impressione per essere localizzata, cioè perchè la rappresentazione che ne sorge venga disposta in un sistema di attinenze spaziali, ha mestieri di recar seco nell'anima un contrassegno qualitativo dovuto alla località dove ha avuto origine, del pari ogni percezione per essere allogata nella serie del tempo dovrà aggiungere al proprio tenore un elemento qualitativo dovuto al tempo in cui fu prodotta, o almeno al rapporto di prima e poi che ebbe colle precedenti e colle susseguenti. Siffatto elemento che servirà di contrassegno temporario parmi o ch'io m'inganno di ravvisarlo chiaramente nella natura peculiare del sentimento complessivo della vita psichica, con cui una data rappresentazione fu simultanea. Così ogni percezione porterà seco oltre al suo proprio tenore una maniera di colorito speciale *identico per qualunque qualità sensibile, differente per ogni singolo istante della sua apparizione.*

Concepita la cosa in questa maniera riesce vera — sebbene in un senso alquanto differente — la teoria kantiana che il tempo sia forma della percezione interna e lo

(1) V. App. n. 69.
(2) Mikr. V. 1 ed. 2. pag. 347.

spazio della esterna; avvegnachè le condizioni delle rappresentazioni temporarie si trovano nel flusso continuo della vita interna, e delle rappresentazioni spaziali nelle disposizioni degli organi sensorii. Bene è vero che una tale correzione trasforma interamente il teorema del Kant, mentre così lo spazio e il tempo, nonchè essere meramente subbiettivi, vengono necessariamente presupposti come reali.

In quanto a coloro che giudicano superflui tutti codesti tentativi di spiegazione stimando che il tempo e lo spazio sieno nelle nostre rappresentazioni perchè sono negli oggetti e negli avvenimenti reali, osserverò che un siffatto modo di pensare presuppone una teoria materialistica e delle più grossolane anche intorno al sentire e al rappresentare. Presuppone cioè che la sensazione e l'immagine sieno come l'impronta d'un suggello sopra la cera, non un fatto nuovo e assolutamente disforme dal processo fisico che lo provoca; fatto che si compie in un essere rigorosamente uno e semplice e che perciò non può avere, almeno in quanto è modificazione e atto di questo, alcuna estensione spaziale. Sul qual punto non possiamo a meno di dissentire dall'Ueberweg, che vorrebbe attribuita anche ai prodotti psichici la spazialità, « e non già in qualche senso « figurato — siccome egli stesso scrive (1) — sibbene in senso proprio. »

Perocchè ogni percezione d'un esteso quindi d'un moltiplice, presuppone di necessità un atto sèmplice e indiviso in cui si raccolga quella moltiplicità. Se anche ci potessero essere in un subbietto delle rappresentazioni che avessero tra di sè dei rapporti spaziali, non si avrebbe mai una rappresentazione di tutte codeste rappresentazioni come di un tutto, se non a patto che la nuova rappresentazione fosse assolutamente estraspaziale e inestesa. Questa osser-

---

(1) *Grundr. d. Gesch. d. Phil.* Th. III. pag. 303.

vazione riceverà maggior lume se la applicheremo alle relazioni temporarie. Non è dubbio, e in ciò conveniamo pienamente coll'Ueberweg, che il tempo appartiene alla realtà psichica, ossia che gli atti psichici succedono realmente nel tempo. Ma anche qui perchè sia possibile che oltre alla successione delle singole rappresentazioni ci sia la rappresentazione di codesta successione, è mestieri che il successivo diventi, come rappresentato, contemporaneo, cioè che la nuova rappresentazione in quanto dee raccorre in una unità indivisa quello che nella realtà era distribuito nel tempo, sia ella medesima superiore al tempo, cioè non si distribuisca alla sua volta su diverse parti temporarie. Cosa che venne assai acutamente notata dal Lotze (1). E ciò riceve conferma dall'osservare che quanto più la vita psichica è soggetta al tempo, tanto meno si svolgono le rappresentazioni del tempo, cioè quanto più ogni elemento della vita psichica rimane legato all'istante reale in cui accade (come nei bruti e relativamente nei bambini) tanto meno sono possibili le rappresentazioni di lunghe serie temporarie (2).

S'è visto al suo luogo come quella proprietà delle rappresentazioni, che il Fortlage denomina scomponibilità (*Zergehbarkeit*), risulta dalla complicazione d'un elemento identico con più elementi disgiunti; la qual disgiunzione, forzando i singoli suoi termini a rimanere gli uni fuori degli altri, obbliga l'elemento eguale a moltiplicarsi per comparire in ciascuno di essi. Dobbiamo ora considerare il processo opposto cioè la fusione di rappresentazioni diverse in grazia dell'elemento eguale che in esse si trova. Finchè trattavasi di rappresentazioni semplici, la fusione non in-

---

(1) Mikrok lib. II. cap. 3, 4. I passi relativi si troveranno in fine dell'App. n. 70.

(2) V. App. n. 70.

contrava alcuna difficoltà a essere concepita; anche rappresentazioni complesse, le quali sieno però eguali in tutti i loro componenti (al che certo si richiede che sia eguale anche la forma della composizione, essendo questa pure un elemento integrale della rappresentazione complessa) si vede chiaramente come possano e debbano adunarsi in una sola. Anzi, ove si prescinda dalla pluralità degli atti rappresentativi, il rappresentato identico non può essere che uno. Ma quando in forza della complicazione di elementi eterogenei e dell'associarsi di elementi disgiunti si sono formate delle rappresentazioni complesse, in cui uno o alcuni elementi sono eguali, altri opposti, che cosa accade? Uno di questi due casi: o il diverso prepondera e allora gli elementi eguali sono impediti d'immedesimarsi, il che, per quello che notammo pur ora, equivale a una scomposizione o meglio moltiplicazione dell'identico; oppure prevale l'identità, e le diverse rappresentazioni si fondono. Si fondono dunque malgrado la diversità, in quella guisa che nel processo opposto si disgiungono malgrado l'identità. Ma se l'identico può moltiplicarsi senza alterare l'eguaglianza del suo contenuto, non possono gli elementi diversi identificarsi senza distruggersi; ossia, stantechè di vero annichilamento non può parlarsi trattandosi di rappresentazioni, le quali abbiamo visto che durano indefinitamente nell'anima, gli elementi diversi costretti a fondersi in una sola rappresentazione si neutralizzeranno a vicenda o, con frase mutuata dalla Fisica, si renderanno l'un l'altro latenti. Facemmo avvertire di sopra la differenza che corre tra la lotta delle rappresentazioni per l'attualità e la mutua repulsione e notammo eziandio le attinenze che legano i due fatti tra di loro. Qui aggiungeremo una considerazione, nella quale per nostro avviso si contiene una legge psicologica importante. Quelle due maniere d'opposizione possono dirsi star fra di loro in proporzione inversa. E già fu osservato più su come l'una si possa trasformare nell'altra e

quale abbia a risguardarsi come la opposizione primigenia. Infatti poniamo che predomini la repulsione cioè l'esclusione mutua delle rappresentazioni contrarie; ecco che vien meno la lotta per l'attualità, cioè l'una non impedisce all'altra di comparire; donde la possibilità delle rappresentazioni composte di parti omogenee. L'opposizione avendo avuto il suo effetto nella esclusione reciproca, non impedisce più la simultanea attualità. Pongasi invece il caso contrario; l'opposizione non possa venir soddisfatta colla esclusione d'una rappresentazione dall'altra, perchè altre circostanze (in generale il prevalere dell'elemento identico) le costringono a fondersi in una sola rapprentazione. Ecco che essa troverà il suo effetto nella lotta per l'attualità; le rappresentazioni contrarie si oscureranno reciprocamente e se le forze sieno pari, nessuna comparirà, ovvero ci avrà una rapida alternativa, un oscillare degli elementi diversi attorno all'elemento identico, una specie di frangia, di penombra attorno al centro luminoso.

Il risultato di codesto processo psichico è tanto importante che la più parte de' psicologhi ne fecero argomento principale de' loro studi. Segnatamente lo Herbart, il Beneke, il Waitz (1), il Fortlage abbondano di acute ed esatte osservazioni su questo fatto. All'ultimo poi (2) non è sfuggito che anche quelle rappresentazioni che si sogliono risguardare come particolari anzi individuali — quali sarebbero a cag. d'es. quella d'una determinata persona, d'un dato edifizio, del mio cane, ecc. — in realtà sono rappresentazioni astratte, vale a dire risultano dalla fusione di parecchie e il più delle volte di moltissime rappresentazioni, che unificate e fuse grazie a un certo numero di elementi comuni predominanti portano in sè come netraulizzati altri

(1) Per questo autore merita particolarmente d'essere consultato il § 48 del suo *Lehrb d. Psychol.*

(2) Anche il Waitz nota questo fatto. V. o. c. pag. 523.

elementi diversi. Ma l'errore in cui quasi tutti i moderni psicologhi tedeschi sono incorsi fu di confondere queste rappresentazioni, che risultano dalla fusione di molte somiglianti, coi concetti e specie coi concetti che si dicono astratti. Il che è una conseguenza dell'errore generale di confondere il meccanesimo psichico con l'operazione intellettiva. È bensì vero che lo Herbart distinguendo il concetto, come un ideale logico cui il pensiero dee tendere ad accostarsi sempre più, dalla rappresentazione indeterminata quale il meccanesimo psichico la produce, sembra riconoscere la detta distinzione. Ma negando poi che l'uomo possa mai pensare veri concetti (1), in ultima analisi riduce il nostro pensiero alla pura rappresentazione sensibile. Anche l'Ueberweg (2) sembra metttere a fascio i processi mentali della riflessione e dell'astrazione col processo meccanico della fusione e accenna come equivalenti i termini *rappresentazione universale*, *repraesentatio complessiva*, *immagine comune*, *schema*, *notio*, *rappresentatio communis*, *generalis*, *universalis*. Ma poi riconoscendo nel concetto (*notio*, *Begriff*) un valore obbiettivo, in quanto esso dee rappresentare *l'essenza* degli oggetti che per mezzo di esso si pensano, viene con ciò a sceverarlo dalla pura rappresentazione indeterminata. Tuttavia parmi che egli pure, mentre accorda un tal valore al concetto, non lasci sussistere la differenza nella funzione cogitativa. La medesima osservazione credo possa farsi al Trendelemburg e al Ritter; ammettono cioè la distinzione obbiettiva, riconoscono il concetto come forma e legge delle cose, ma l'uomo lo pensa nella stessa guisa che pensa l'immagine vaga. Più chiara ed esatta mi sembra la distinzione che fa lo Schleiermacher (3) tra il *lato*

---

(1) V. *Lehrb d. Pssych* §§. 78. 79, 179 sq.

(2) V. *System d. Logik* 3 Aufl. §. 51 sqq.

(3) Citato dell'Ueberweg. ibid. pag. 122 Riguardo al Lotze V. più avanti.

sensibile e il *lato intellettuale* del concetto. Il primo non è se non lo schema o l'immagine comune, che è quanto dire il fantasma del singolo oggetto rappresentato in modo vago e fluttuante e con ciò doventato immagine generale, da cui possono formarsi del pari molte immagini particolari tra di loro coordinate (1). Considerati all'incontro i concetti nel secondo aspetto, costituiscono un sistema, che è il prodotto della ragione e dell'intelligenza, e a cui nella sfera dell'essere reale corrisponde il sistema delle *forme sostanziali* ossia delle forze e dei fenomeni (2). La qual dottrina consegue naturalmente dall'aver riconosciuto nella conoscenza umana come due fattori distinti la *funzione organica* (per usare il suo termine) ossia la sensibilità, e la *funzione intellettiva*. L'una non va disgiunta dall'altra; ma nella percezione predomina la prima, la seconda nel pensare propriamente detto. Tolta via codesta distinzione, che io non posso non risguardare come di suprema importanza, essendo quella che sola vale a fissare il confine tra l'animalità e la ragione, tra il bruto e l'uomo, si rendono inintelligibili tutti i fatti dell'ordine cogitativo e si finisce necessariamente per negare i fatti medesimi, per negare i concetti, per ridurre il giudizio a un rapporto di sensazioni, la coscienza a un certo grado di forza di queste. Certo non meno grave, ma almeno più nobile è l'errore di quelli che accordano all'uomo il potere di pensare i puri concetti senza l'aiuto dei fantasmi; ma separando essi ciò che nell'uomo va costantemente unito e nei loro sistemi le idee non avendo altro appoggio concreto tranne la parola, quelli finiscono appunto per ridursi a formole vuote, a giochi di parole. Il pensiero, come giustamente nota il Drobisch in qualche luogo della sua logica, è bensì indipendente da questo o quel contenuto sensibile, particolare; ma non per questo è

(1) Dial. §. 110 sqq.
(2) Ibid. §. 175 sq.

indipendente da *ogni* contenuto sensibile. Così una melodia è quello che è indipendentemente da questo o quello stromento musicale; la sua esistenza non è condizionata a quella del piano-forte, dell'organo o del violino, ma un *qualche* stromento convien pure che esista, se quella ha da poter esistere alla sua volta. E anche nella mente del compositore (con che la similitudine doventa esempio) essa non potrebbe esistere, se quegli non conservasse le immagini de'suoni, non avesse nella sua immaginativa *un qualche* stromento fantastico, su cui que' suoni si producessero.

I maggiori tra i moderni filosofi italiani hanno generalmente evitato sì l'uno che l'altro errore; benchè taluno alquanto più proclive all'empirismo piegasse verso il primo, tal altro più inclinato all'idealismo non del tutto evitasse il secondo. Il Rosmini parmi aver tenuto più giustamente la bilancia tra i due; solo che in lui non trovo abbastanza ben divisate le attinenze che corrono tra il fatto meccanico e il fattore razionale del pensiero. Egli mi sembra propendere a maneggiare le idee come se fossero al tutto staccate e indipendenti dalla loro base materiale. Ma il mio lavoro avendo di mira particolarmente le scuole recenti d'Alemagna basti aver fatto degli italiani questo cenno. Chiuderò invece questa discussione voltando nella nostra lingua un brano del Lotze che si affà proprio al caso mio.

« Qualora rappresentazioni simili si ripetono di spesso, non solamente esse vengono conservate in tutta la loro peculiarità, ma accanto ad esse si formano a un tempo delle immagini più generali e indeterminate, le quali radunano ciò che v'è d'eguale in ciascuna di quelle e omettono le loro differenze. Ma la semplice presenza di queste immagini, che il corso meccanico delle rappresentazioni di per sè produce, non è tuttavia da agguagliarsi al concetto della cui forma il pensiero si serve per riportare quella medesima moltiplicità al suo uniforme *universale.* Avvegnachè in questo è sempre compreso anche il pensiero accessorio

d'una legge regolatrice, per la quale i singoli caratteri dell'universale non appariscono soltanto come un gruppo dato nel fatto e che si ripete in molti individui; ma bensì come un tutto concatenato, e il loro collegamento è sancito dall'essenza indivisibile (1) ond'essi sono l'immagine . . . . (Il fatto) che noi abbiamo coscienza di codesta concatenazione e che trasformiamo la semplice somma di caratteri riuniti, quale ce la presenta il corso delle immagini, nel pensiero d'un tutto, è sufficiente a sceverare questo modo di concepire dalla stessa semplice immagine. Ma anche il più inesperto pensatore compie continuamente siffatta trasformazione allorchè pronuncia un nome; più ancora, quando premette al nome l'articolo, designando la cosa percepita come un *quid* qualsiasi, esso ha già energicamente e innegabilmente anticipato quella riunione di caratteri associati che l'immagine presenta, nel pensiero d'un tutto intrinsecamente indivisibile (2) ».

Coloro che dubitando dell'esistenza dei concetti nello spirito umano, dico dei concetti in senso proprio cioè come prodotti mentali distinti e diversi dagli schemi fantastici, si mettono a frugare nella coscienza per vedere se venga lor fatto d'incontrarveli o no, generalmente finiscono col rispondere negativamente. Ma perchè? perchè cercano appunto qualcosa d'intuitivo, di sensibile, quasi direi di palpabile. È troppo naturale che cercando cosa che abbia i caratteri delle immagini non si possano trovare che immagini; se il concetto avesse tali caratteri, non sarebbe più il concetto. Che cosa direbbesi di tale che, udendo altri accusare la presenza d'un odore, pognamo il profumo dell'incenso o la fragranza del gelsomino, si desse a brancolare per la stanza e palpare i mobili, poi negasse che odore ci sia, ovvero pretendesse esser questo tutt'uno con le seg-

(1) V. App. n. 71.
(2) *Mikr.* Vol. I. ed. 2. pag. 261 sq.

giole e i tavolini? Eppure questo è palesemente il ragionare di molti psicologi e in tal guisa il Berkeley stimava aver dimostrato l'impossibilità dei concetti astratti (1).

Il concetto non è se non un sistema di giudizi, quindi o lo consideriamo nel suo aspetto subbiettivo e vediamo che consta di atti di coscienza, di atti conoscitivi e perciò al tutto immateriali, insensibili, o lo riguardiamo nel suo aspetto obbiettivo e risulta da relazioni. Le immagini e per un rispetto e per l'altro costituiscono o possono costituire (2) il materiale, non mai l'essenza propria del concetto. Perciò i concetti, a parlar rigorosamente, non si intuiscono ma si pensano o, se vogliamo chiamare intuizione quel rapidissimo e quasi istantaneo atto mentale per cui abbiamo coscienza d'un concetto, sarà questo un intuire che consiste nel percorrere e quasi rifare istantaneamente le relazioni, dalla cui somma organata risulta il concetto medesimo. Ora nulla di tuttociò nell'immagine generale per quante sieno le immagini particolari che si sono fuse in essa. Che anzi l'appellativo generale non può mai essere applicato all'immagine altro che impropriamente e avendo riguardo non a quello che essa è in sè, a quello che in essa si intuisce, ma bensì alla massa delle rappresentazioni simili donde quella è risultata. L'attinenza ch'ella conserva con queste — perocchè, come s'è osservato ripetutamente, tutte le rappresentazioni fuse insieme si mantengono indefinitamente quand'anche gli elementi disformi per l'opposizione si neutralizzino e però non possano simultaneamente ricomparire — le dà l'apparenza della generalità e in effetto la rende acconcia, entro i limiti del meccanesimo, a fungere le veci d'una rappresentazione ge-

(1) *Treatise on the principles of human knowledge.* introd. Questa opera del Berkeley è stata recentemente voltata in tedesco con dilucidazioni e critiche dall'Ueberweg. Berlino 1869.

(2) V. App. n. 72.

nerale, potendo agevolmente al gruppo di caratteri comuni aggiungersi o questa o quella delle determinazioni opposte che costituiscono unitamente a quelli le singole rappresentazioni fuse insieme. Ho poi detto: entro i limiti del meccanesimo, perchè mancando alle rappresentazioni schematiche la vera generalità, un subbietto che oltre a quelle non possieda il concetto non può se non oscillare tra le singole rappresentazioni e lo schema in cui sono fuse, ma non mai concepire questo come l'essenza e la legge di quelle, nè il rapporto di subordinazione che intercede fra l'uno e le altre.

È questo a mio credere il prodotto più elevato del meccanesimo psichico, e come esso veste in certa guisa le sembianze del concetto, così da esso nasce una serie di attinenze, che all'occhio prevenuto o non esercitato possono parere giudizi e raziocinii. Le quali non è mestieri ch'io divisi partitamente, bastando un momento di riflessione a rendersene conto. Infatti se quella che abbiamo chiamato associazione semplice vuoi di rappresentazioni contemporanee vuoi principalmente di successive dà luogo a quei nessi che simulano veri giudizi e veri raziocinii ipotetici, il raccogliersi di molte rappresentazioni affini entro una immagine schematica imita le forme del giudizio e del raziocinio categorico e disgiuntivo. Sebbene a guardare sottilmente convien dire che anche in questo secondo caso la forma logica, a cui il prodotto meccanico delle rappresentazioni più s'avvicina, è sempre la ipotetica. Perocchè mancando a quello la vera generalità e però l'attinenza di subordinazione, in realtà il nesso che congiunge le singole immagini collo schema comune è ancora nesso di semplice associazione.

Da ciò riceve conferma quanto osservai altrove circa il progredire che fa la scienza mano mano che i nessi di semplice connessione, rappresentati dal giudizio e dal sillogismo ipotetici, si possono trasformare in nessi di con-

seguenza, che sono rappresentati dal giudizio e dal sillogismo categorici. Nel che io vedo eziandio un argomento a favore di quella teoria logica che fa del giudizio di dipendenza o ipotetico la forma più semplice, più generale e primitiva, sotto la quale verrebbe a raccôrsi come un caso particolare più determinato e più perfetto la forma del giudizio d'inerenza ossia categorico (1). Se però, a mio avviso, le forme logiche del giudizio e del raziocinio ipotetico sono più elementari e più prossime ai prodotti del meccanesimo psichico, ciò non vuol dire che si abbiano a confonder con questo. Il meccanesimo come produce solo immagini e non concetti, così può dare nessi d'immagini, non mai veri giudizi. Quindi dal meccanesimo psichico più elaborato al pensiero passa ancora quell'infinita distanza che separa la sensibilità dalla coscienza e dall'intelletto. Ciò apparisce chiaro quando si consideri che il giudizio ipotetico non afferma solamente la connessione di due fatti — ove una siffatta restrizione non venga esplicitamente dichiarata —, ma contiene di più la relazione di dipendenza. Relazione obbiettiva e che non può per niun modo aver luogo nella semplice connessità delle immagini, la quale per quanto possa essere condizionata obbiettivamente, in sè rimane pur sempre meramente subbiettiva. Di più, se anche il giudizio ipotetico si restringa ad affermare la semplice connessione — nel che io direi consistere il *minimum* possibile di valor logico —, esso è ancora bene al di là dell'associazione delle immagini. E chi non vede infatti altro essere il fatto che la rappresentazione *A* ogni volta che mi s'affaccia trae seco la rappresentazione *B*, altro il pensare, l'affermare che l'oggetto della rappresentazione *A* è costantemente accompagnato o seguito dall'oggetto della rappresentazione *B*? La distanza tra i due fatti cresce, come

(1) V. App. n. 73.

già osservammo, se di più si pensi *B* come dipendente da *A*; ciò che equivale a porre tra i due un qualche legame di causalità. Se finalmente io pensi *B* entrante a far parte dell'essenza medesima di *A*, la mia cognizione sale a un grado assai superiore; per questo noi penetriamo nel gran sistema obbiettivo delle idee, che è legge ed essenza del sistema de'reali e de'fatti (1).

Noi avremmo però trascurato una parte importante del meccanesimo psichico, se non facessimo menzione degli *aiuti*, ossia degli atti e stati dell'anima in quanto servono a eccitare rappresentazioni che si trovano nell'anima allo stato latente o potenziale.

Nè si dica ch'io ho posto qui una limitazione indebita parlando solo di rappresentazioni; mentre accade frequentissime volte che un atto presente riproduca anche altri stati psichici, come sentimenti o appetizioni. Ove si rifletta che qualunque avvenimento psichico in tanto si conserva indefinitamente nell'anima in quanto è doventato rappresentazione e come tale anche generalmente si riproduce — avvegnachè un piacere, un dolore, un desiderio ricordato è l'immagine d'un piacere, d'un dolore, ecc., non un piacere, un dolore —, e che quando accade il contrario, che cioè non si rinnova l'immagine d'uno stato psichico, ma lo stato medesimo, non è più lo stato vecchio che si rinnova, ma uno nuovo che per cause analoghe si produce come la prima volta, se a questo dico si rifletta, l'obbiezione cade da sè.

Ora le cause che abilitano uno stato psichico presente a riprodurre una rappresentazione, si possono ridurre a due, l'eguaglianza e l'associazione. L'eguaglianza poi o è totale, ovvero — nel caso di rappresentazioni complesse — è parziale. L'eguaglianza perfetta, sia di rappresentazioni sem-

(1) V. App. n. 68.

plici o sia di complesse, s'intende subito come debba esser causa della riproduzione: perocchè due rappresentazioni eguali dovendo fondersi in una, se circostanze speciali nol vietano, la rappresentazione oscurata fondendosi con quella che è attuale non può non doventare attuale anch'essa. Nel caso poi di rappresentazioni simili, l'una serve a eccitare l'altra a condizione che gli elementi comuni sieno quelli che occupano il centro dell'attenzione. Donde si capisce che di sovente questo processo interverrà quando la somiglianza sia grande: ma tuttavia potrà accadere che anche rappresentazioni assai differenti, purchè abbiano qualche elemento comune, ove l'attenzione cada a preferenza su questo, si richiamino l'una l'altra. Basterà quindi che si trovi nell'anima un sentimento d'uno speciale colorito, perchè questo riproduca rappresentazioni enormemente disformi da quelle che attualmente sono in noi, e ciò nel caso che un sentimento analogo sia stato fuso colle prime. Un'infinità di fatti psicologici, soprattutto gli sbalzi e le stravaganze del corso fantastico nel sogno e anche nella veglia, ricevono di qui la loro spiegazione.

L'associazione poi di qualunque natura e da qualunque causa prodotta è l'altra sorgente della riproduzione. A questa si riferiscono in particolare le formazioni delle serie, che hanno tanta parte nella vita psichica, e sulle quali ha fatto studi interessanti la scuola erbartiana.

Le quali due cause di riproduzione possono anche operare riunite, sia sostenendosi reciprocamente sia contrariandosi. Del primo caso abbiamo un esempio nell'aiuto della rima a ricordare una serie di versi, del secondo nelle distrazioni cagionate, pognamo, dalla somiglianza di uno di tali versi con uno d'altro autore. E basti di ciò, essendo questa per avventura la parte della psicologia che è stata più diffusamente trattata.

Quasi al tutto nuova invece, eppur degna di profondo studio, parmi sia quella parte che risguarda la produzione

originaria di stati psichici dovuta a cause pur esse psichiche e operanti con meccanica necessità. I fatti che appartengono a questa categoria possono ripartirsi in due classi, cioè di quelli che sono assolutamente primitivi e che per tanto la scienza dee limitarsi a raccogliere e ordinare, quando non si offra qualche felice ipotesi che valga a radunarli sotto un principio più generale già noto (1), e poscia di quelli che essendo secondari cioè dipendenti da altri primitivi vogliono essere spiegati per mezzo di questi. I primi, quando fossero convenientemente appurati e la raccolta ne fosse completa, ci farebbero conoscere come a dire la costituzione originaria dell'anima, e credo avrebbero una parte comune a ogni fatta d'animali, una parte propria di ciascheduna specie e in particolare dell'uomo. Senonchè non mi sembra possibile di sceverare qui il fatto puramente psichico dall'organico. Come si può infatti determinare in via generale se un fatto psichico che succede secondo una data legge a un altro fatto psichico, sia una pura conseguenza di quest'ultimo, ovvero se il passaggio dall'uno all'altro sia condizionato all'intermedio d'un fatto organico? Gli è vero che in casi speciali e dietro accurate osservazioni sussidiate fin dove è fattibile da sperimenti, si potrà col variare le circostanze scoprire se un fatto psichico proceda da un altro direttamente; ma per lo più, sia perchè i fatti organici che si connettono immediate co' psichici non sono accessibili all'osservazione, sia perchè sono così costantemente legati alla vita che mai non si riesce ad eliminarli, risolvere definitivamente quel dubbio torna al tutto impossibile. Se non che appunto per essere i fatti organici a cui qui s'allude così generali e costanti, ne segue che non possono variare essenzialmente col mutamento di circostanze accidentali; entrano pertanto a costituire la pro-

(1) V. App. n. 71.

pria natura dell'animale in genere o d'una data specie d'animali o in particolare dell'uomo. Sicchè la legge per cui un fatto psichico si connette con altri, non è meno universale e importante per la scienza, perciò che non sappiamo se sì o no entrino nel processo anche dei fatti organici; solamente non s'avrà diritto di risguardarle come pure leggi psicologiche, ma, parlando dell'uomo, ci dovremo contentare di chiamarle antropologiche.

E già, come ben notava Aristotile (1), non è da credere che l'organismo umano sia congiunto accidentalmente a un'anima umana; spirito e corpo appunto perciò costituiscono un unico tutto, perchè l'uno è così appropriato all'altro, che quello svolge le sue facoltà e partecipa alla vita del mondo per l'intermezzo di questo e questo senza di quello non ha più la sua ragion d'essere, nè potrebbe essere quello che è. Nel che, a mio avviso, sta la verità della sentenza aristotelico-scolastica essere l'anima la forma sostanziale del corpo. Certo se noi sbrigliando la fantasia ci facciamo a immaginare un'anima umana congiunta al corpo, poniamo, d'una lucertola o d'un calabrone, siamo costretti a domandare a noi stessi che cosa sarebbe in tal caso di quelle leggi che abbiamo chiamato antropologiche. Avrebbero esse tuttavia la loro applicazione? Ora se l'organismo di cotali bestiuole risponde alle mutazioni psichiche con una reazione differente da quella con cui vi risponde il corpo umano, anche i fatti psichici, che alla lor volta saranno la conseguenza di tali reazioni, dovranno o potranno essere totalmente differenti da quelli che l'osservazione ci mostra costantemente legati a quei cangiamenti. Ma codeste le sono appunto fantasie umoristiche, non supposizioni lecite alla scienza. In un corpo di lucertola risiede certamente un'anima di lucertola, e nel corpo umano un'anima umana.

(1) De An. 1.

Tra i fatti della categoria ora discorsa, cioè che non consistono nel rinnovare un prodotto psichico già esistito ma passato allo stato di latenza, e che abbiamo chiamato assolutamente primitivi, credo sieno da annoverare i sentimenti originari e le appetizioni cieche, vale a dire quelle in cui manca la rappresentazione d'un oggetto appetito. All'incontro quei sentimenti che sono dovuti alla preesistenza di sentimenti eguali o affini e tutte le appetizioni accompagnate dalla coscienza d'un oggetto o d'uno scopo — come quelle che presuppongono l'esperienza d'un simile appetito altre volte soddisfatto per mezzo di quell'oggetto — sono fatti la cui spiegazione è complessa. Avvegnachè questa debba ricavarsi per una parte da que' dati primitivi, per un'altra parte dalle leggi già discorse che regolano il mutuo influsso delle rappresentazioni.

Le strettissime attinenze che corrono tra le rappresentazioni, i sentimenti e le appetizioni (1), furono osservate da quasi tutti i psicologi; anzi taluni collo Herbart arrivarono fino a considerare i due ultimi come fatti secondarii, come una maniera speciale di essere delle prime. Altri, come il Beneke, si restrinsero a dire che un medesimo atto psichico è sotto diverso rispetto rappresentazione, sentimento e appetizione. Secondo questo autore ciascuna delle facoltà primitive (*Urvermögen*) in quanto si appropria gli stimoli corrispondenti diventa rappresentazione, in quanto rimane vacua di stimoli è appetizione, in quanto ha di fronte a sè nella coscienza uno stato psichico differente è sentimento (2).

Il Lotze al contrario mantiene, e parmi con ragione, la pluralità e distinzione originaria di quelle tre attività. « Quando ci riesce — scrive egli (3) — di trovare punto

(1) V. App. n. 75.
(2) *Lehrb-der Psych.* 2 Aufl. § 116 § 235.
3) *Mikr.* Vol. 2. pag, 199 sqq. ed. 2.

per punto nei dati presenti i germi e gli elementi di uno stato futuro e insieme di sorprendere cotesti germi in un movimento, dalla continuazione del quale dee venirsi svolgendo di per sè stessa la nuova forma del risultato ultimo, allora quei dati si potranno considerare come la causa sufficiente di questo. Quando al contrario si scopre nel risultato un residuo, che non si può derivare dalle cause condizionali, anzi s'aggiunge a queste come straniero, allora conviene conchiudere che quelle circostanze non contenevano la piena ragione del fenomeno posteriore e che a compimento di questa è sopraggiunta una condizione estranea a quelle; condizione che sfuggì alla nostra osservazione e che fa d'uopo cercare. Confrontando ora tra di loro quei fenomeni psichici (*rappresentazioni*, *sentimenti*, *appetizioni*), siamo, se non piglio errore, necessitati a fare la seconda supposizione. Ove l'anima si consideri come un ente dotato solamente dell'attività rappresentativa, in niuna posizione per quanto peculiare in cui ella venga a ritrovarsi per l'esercizio di questa attività, ci verrà fatto di scoprire una ragione sufficiente, per la quale sia costretta a oltrepassare una tal maniera di manifestazione e a svolgere in sè stessa dei sentimenti di piacere o di disgusto. Certo può sembrare la cosa più evidente del mondo, che de' contrapposti non conciliati tra diverse rappresentazioni la cui lotta fa violenza all'anima, debbano provocare in essa un dispiacere; e che di quivi debba sorgere una tendenza a migliorare salutarmente la posizione. Ma così sembra a noi solamente, a noi che appunto siamo esseri dotati più che di semplici rappresentazioni. La necessità di quel processo non s'intende di per sè, bensì s'intende dall'universale risultamento della nostra interna esperienza, che ci ha avvezzi di lunga mano a vederlo inevitabilo nel fatto. Solo perciò ci sfugge inosservata la lacuna che in realtà rimane tra il termine antecedente della serie e il susseguente; e questa lacuna non possiamo ricolmarla se non assumendo

una nuova condizione ancora non avvertita. Qualora si prescinda da una siffatta esperienza, l'anima capace solo di rappresentazioni non rinverrebbe in sè verun fondamento per percepire un cangiamento interno, quando pure minacciasse la sua esistenza, altrimenti che con quell'indifferente acume d'osservazione con cui contemplerebbe qualsiasi altro contrasto di forze. Ove poi da altre fonti sorgesse in lei oltre alle percezioni anche un sentimento, l'anima solo senziente, benchè nel più acuto spasimo, non troverebbe in sè nè fondamento nè attitudine da passare a una tendenza verso il miglioramento; ella soffrirebbe senza venire eccitata a volere (1). Ora posciachè il fatto non va così e acciò potesse essere altrimenti, conviene che la capacità del piacere e del dolore sia originaria nell'anima; le vicende del corso delle rappresentazioni reagendo sulla natura di essa provocano quella facoltà a manifestarsi, ma non la producono da sè. Quali che sieno inoltre i sentimenti che signoreggiano l'animo, e' non producono un appetire, ma solo diventano moventi per una facoltà volitiva (2) già preesistente (3) ».

Se pertanto l'investigazione scientifica dee rinunciare al tentativo di derivare l'una dall'altra quelle tre differenti attività psichiche, se quindi anche i sentimenti e gli appetiti elementari e primitivi sono al pari delle rappresentazioni semplici originarie fatti che bisogna ammettere come dati primi, non ne segue che le sia interdetto di tenere dietro alla complicazione dei fatti derivati. Ma se quando si trattò di rappresentazioni fu possibile ricostruire scientificamente i prodotti composti e determinarne almeno le leggi fondamentali, perchè è nella natura delle rappre-

---

(1) V. App. n. 76.
(2) V. la nota precedente.
(3) V. App. n. 77.

sentazioni che tutti i diversi elementi si accozzino e si combinino senza perdere la loro distinzione originaria; se fino a un certo punto anche l'appetire, in quanto si volge a un termine che è nella rappresentazione, reca con sè la distinzione inerente a questa ed è perciò suscettivo d'analisi, la natura all'incontro del sentimento, è tale che due o più correnti diverse si fondono totalmente in una risultante indivisa e indistinta. Cotesta difficoltà non so se potrà venir superata mai, e in ciò forse sta una delle ragioni principali che rendono fluttuante e indeterminata l'Estetica, quantunque i sentimenti di cui si occupa questa disciplina vadano tra i più chiari e distinti a motivo dell'obbietto intuitivo con cui sono legati (1). Volendo raccogliere in una formola le attinenze primigenie fra la rappresentazione il sentimento e l'appetito, io direi che il secondo è la base della vita animale, il primo è la materia pel cui mezzo quella si attua, e il terzo è la forza attiva che sospinge le rappresentazioni ad attuare il sentimento. Alla sua volta poi l'appetito è sollecitato a mettersi in moto dal sentimento, e *viceversa* le rappresentazioni risultano in molti casi dall'attività appetitiva, sia perchè questa movendo gli organi viene a porli in nuove relazioni colle cose esteriori, donde risultano rappresentazioni primitive, sia perchè l'appetito provoca il ricomparire di quelle rappresentazioni oscurate con cui è stato antecedentemente connesso. Del pari il sentimento, sia provocato esso da rappresentazioni oppure da cause fisiologiche, serve d'eccitamento al ridestarsi d'altre rappresentazioni; e ciò interviene quando un sentimento identico o anche solo affine fu altre volte effetto o almeno contemporaneo di quelle. Che tuttociò si compia in via assolutamente meccanica, non c'è, credo, chi dubiti; e di qui si vede come il meccanesimo psichico ab-

(1) V. App. n. 78.

bracci e comprenda tutta la vita animale: salvochè esso s'intreccia perpetuamente col meccanesimo fisiologico, come questo dal canto suo, benchè uno e compiuto in sè medesimo, è tuttavia aperto agli influssi del meccanesimo chimico e fisico di tutta la natura. La spontaneità animale consiste per intero nella natura e disposizione primigenia della psiche, per cui risponde agli agenti esterni con una particolar maniera di reazioni.

Da tutto quello che siamo venuti notando nel corso di questo scritto circa le tre attività psichiche inferiori di cui tenemmo or ora discorso, risulta eziandio una particolare guisa di unità e continuità fra le stesse, per la quale, in parte almeno, si rende manifesta la loro mutua influenza. Osservammo altrove che tra le sensazioni che forniscono il materiale alle rappresentazioni esterne, e i sentimenti non c'è una separazione assoluta: ma che le prime formano coi secondi una serie, i cui termini si chiamano coll'uno o coll'altro nome secondochè vi prepondera più l'uno o l'altro dei due fattori che entrano in tutta la serie, cioè l'elemento rappresentativo e l'elemento sentimentale. Notammo pure in altro luogo che l'appetizione ha per base un sentimento (e a questo è dovuto il cadere di essa nella coscienza), ossia è un sentimento più qualche altra cosa. Quest'altra cosa è l'energia, la forza, il conato, lo stimolo agente o come che voglia denominarsi. Senza di questo secondo elemento l'appetizione, appunto perchè sarebbe nudo sentimento, non potrebbe mai (come testè notammo colle parole del Lotze) provocare un cangiamento di stato, anzi neppur *tendere* a questo. Senza del primo poi la tendenza sarebbe puramente formale, sarebbe un astratto, una forza che non ha sede fissa nè ragione d'attuarsi nè scopo a cui tendere. E siccome d'altra parte al sentimento va sempre congiunto più o meno anche l'elemento attivo, quindi segue che anche sentimenti e appetiti formano una serie, ne' cui termini i due fattori si trovano inegualmente di-

stribuiti. È chiaro ora che le due serie per mezzo del sentimento si congiungono in una, di cui tre e non più due sono i fattori. Dalla rappresentazione in apparenza totalmente indifferente si va fino all'appetito cieco e violento; ma siccome in qualche menomo grado tutti e tre i fattori si ritrovano in ogni termine, quindi i nessi misteriosi fra le tre attività. Notisi inoltre che all'elemento rappresentativo è dovuta non solo la possibilità che i sentimenti e le appetizioni compariscano nella coscienza, ma di più l'entrare sì queste che quelle in tutto l'intreccio meccanico di cui abbiamo discorso a proposito delle rappresentazioni. Uno stato psichico è rappresentabile, è rappresentazione, in quanto ha una certa qualità suscettiva, direbbesi, d'obbiettivarsi, di presentarsi cioè come immagine staccata dal processo onde ha avuto origine; in quanto è bene o malessere del soggetto che lo prova è sentimento, e come tale è sempre attuale o non è affatto; in quanto finalmente è conato, forza, spinta a cambiare, è appetizione, e questa pure è sempre attuale.

Qui però insorge una difficoltà di qualche peso, nè io voglio passarmene senza tentare di risolverla. Può dirsi in fatti che o le rappresentazioni sono esse pure al pari dei sentimenti e delle appetizioni sempre attuali, o che anche sentimenti e appetizioni soggiacciono non meno di quelle all'alternativa dell'oscurarsi e riprodursi. Perocchè se la qualunque traccia che resta nell'anima d'un sentimento e d'una appetizione non è più, come tale, nè vero sentimento nè vera appetizione, dacchè per essa nè il subbietto si trova bene o male, nè si muove a cangiar stato, anche la traccia delle rappresentazioni non è più rappresentazione, se nulla per essa è presente nell'anima, se questa si trova come se non l'avesse in sè. D'altra parte l'argomento onde si giovano i psicologi a provare che le rappresentazioni durano nell'anima in qualche guisa anche dopo oscurate essendo la possibilità del loro ricomparire senza

che si rinnovi il processo esterno da cui furono occasionate la prima volta, cotesto argomento sembra debba valere non meno pei sentimenti e per le appetizioni, posciachè anche questi due fenomeni si producono spesso per la sola ragione dell'essersi prodotti altre volte. Anzi nulla è più noto delle disposizioni e inclinazioni divenute abituali e permanenti, nè queste possono essere altro che sentimenti e appetiti in istato potenziale o latente.

Come si vede non abbiamo palliato punto la forza dell'obbiezione, la quale verrà ancora accresciuta ove si osservi che il reciproco aiuto a riprodursi accade, come avvertimmo poc'anzi, non solo fra rappresentazioni e rappresentazioni, ma del pari fra rappresentazioni appetiti e sentimenti promiscuamente. Se pertanto un sentimento o una appetizione possono *ricomparire* perchè associati a una rappresentazione, pare evidente che debbano esistere nell'anima in istato di latenza o di oscuramento. E l'ammettere quest'ultima opinione sembra agevoli la spiegazione di tutti i fatti del meccanesimo psichico e darci ragione del come si venga svolgendo la vita propria dell'animale per l'accumularsi di tutti gli atti e gli stati che mano mano si producono.

A malgrado però di tali argomenti noi dobbiamo mantenere la sentenza sopra enunciata. Vedremo nulladimeno come sia vero del pari tuttociò su cui quegli argomenti si fondamentano, e di qui, speriamo, uscirà una nuova e più sottile analisi dei fatti psichici che stiamo esaminando.

Distinguiamo in primo luogo due fatti che per l'inesattezza del linguaggio spesso soglionsi indebitamente confondere, cioè il ricomparire d'un sentimento o d'una appetizione come ricordanza, come immagine o fantasma d'uno stato passato, dal tornare a provar l'egual sentimento, ad appetire la stessa cosa. Nel primo caso, appunto perchè abbiamo nulla più che un'immagine, si vede che sentimenti e appetizioni oscurati non sono più quello che erano e

nemmeno conservano la possibilità di ridiventare. Nel secondo caso abbiamo produzione nuova, non riproduzione. Si dirà forse che il medesimo interviene anche delle rappresentazioni? che anche per queste altro è il riaffacciarsi come immagini, altro l'avere di nuovo la sensazione attuale?

Ma quest'ultima osservazione nonchè infirmi il mio asserto, lo conferma. Avvegnachè la rappresentazione primitiva o percezione sensitiva non per altro si distingue dalla riprodotta ossia immagine, se non per quello onde la prima è più che semplice rappresentazione, è insieme sentimento. Quest'ultimo elemento della percezione va perduto nella ricordanza, e però resta il primo elemento rappresentabile, la pura rappresentazione. Quanto alla vivezza che suol distinguere la rappresentazione immediata dalla riprodotta, essa in parte è dovuta all'essere insieme sentimento, in parte alla ricchezza dei particolari, i quali andando per lo più perduti nella riproduzione (per quali cause s'è visto altrove) fanno apparire questa assai più languida e smorta che non fosse la sensazione originaria. Questo fatto è quindi una prova che il sentimento non si riproduce ed è uno stato assolutamente transitorio. Nè il fatto contrario che a volte interviene di riproduzioni o immagini cosi vive e perfette da produrre l'illusione della realtà potrebbe servire a chi sostenesse che dunque almeno in casi eccezionali anche il sentimento è capace di ricomparire. Avvegnachè sia noto essere tali fantasmi vivissimi condizionati a una sopraeccitazione del sistema nervoso, perciò in tanto sono analoghi alle sensazioni presenti in quanto i nervi sono stimolati (sebbene da cause differenti dalle ordinarie) e cagionano o meglio occasionano un'altra volta la reazione psichica corrispondente.

Ricordiamo qui l'osservazione del Fortlage che ogni prodotto psichico tostochè cessa d'essere attuale cade nel dominio della memoria doventando semplice immagine o

fantasma. Come tale esso va soggetto alle leggi della fusione, della complicazione e a tutte quell'altre che siamo venuti esponendo di sopra, e così entra nell'intreccio di tutte le altre rappresentazioni. Ma appunto perchè vi entra come rappresentazione, anche il suo ricomparire non può essere che il ricomparire d'una rappresentazione.

— Come dunque — si chiederà daccapo — possono veri sentimenti e vere appetizioni essere rinnovati grazie al loro collegamento con date rappresentazioni? Come dunque si spiegano le disposizioni e inclinazioni radicate dall'abitudine? Disposizioni e inclinazioni che preparano e condizionano non la rimembranza, non il fantasma de' sentimenti o delle appetizioni d'altra volta, ma bensì un sentire e un appetire vivo e presente, anzi d'ordinario più forte che non fu il primitivo? —

Anzitutto badiamo che tanto il sentimento quanto l'appetizione hanno mestieri per prodursi di certe modificazioni sieno poi organiche sieno psichiche. Ove queste manchino, ben potranno prodursi le immagini dei sentimenti e degli appetiti, non mai rinnovarsi questi proprio. Notisi in secondo luogo che a volte la stessa rappresentazione riprodotta dal sentimento o del desiderio è sufficiente a ripristinare quelle condizioni. Ciò avverrà in molti casi, ma principalmente quando il sentimento o la brama hanno per base delle rappresentazioni e queste sono naturalmente collegate col fantasma di quelli. Cosicchè l'abitudine, l'inclinazione, la disposizione, nel rispetto psichico, non hanno altro fondamento tranne la conservazione l'organamento e la riproduzione dei fantasmi; in altre parole la facilità a provare un dato sentimento o ad avere una data appetizione dipende per parte dell'anima dalla facilità a riprodursi d'un dato gruppo di rappresentazioni. Parmi con ciò dissipata interamente la difficoltà sopra mentovata e non esser più dubbio che dei tre elementi onde risulta la vita animale — elementi che in varie proporzioni trovansi sem-

pre fusi insieme in ogni fenomeno psichico attuale — il solo elemento rappresentabile dura indefinitamente nell'anima, gli altri due sono un'attività che ha mestieri di prodursi sempre di nuovo.



LIBRO TERZO

Siamo venuti fin qui considerando il meccanesimo psichico in sè stesso e come opererebbe quando dominasse solo nell'anima, ciò che secondo ogni probabilità accade nella vita dei bruti. Resta ora che raccogliamo il frutto delle precedenti ricerche applicandole alla soluzione di quello che formava il secondo problema principale del nostro lavoro, cioè delle attinenze che collegano la coscienza a quel meccanesimo. Dove il primo nodo a sciorre si è questo. Quel gioco meccanico delle immagini basta egli a determinare l'atto di coscienza negli esseri che ne sono capaci? Intanto si vede che se fosse così in tutti i casi, anche la coscienza entrerebbe nella cerchia degli atti meccanici: il che non concorda con quello che abbiamo osservato nel primo libro. Inoltre c'è il fatto dell'attendere volontario, che, come notammo altrove, per rivoltarlo e storcerlo che si faccia è sempre lì a rendere testimonio d'una forza spontanea e libera del pensiero. Gli è curioso infatti a udire come coloro che negano questa libertà, danno poi certi consigli rispetto alla direzione dei pensieri e alla condotta della vita, i quali se libertà non ci fosse, sarebbero

essere mero risultato del meccanesimo psichico e nemmeno — ciò che tornerebbe al medesimo — legata invincibilmente a quello; dunque bisogna rispondere negativamente alla domanda che ci siam fatti quassù. Ma una tale negazione è appunto nulla più che una negazione; per essa si esclude un errore, non si conosce il vero. E il vero che cerchiamo qui di conoscer noi è l'attinenza che passa tra quel sistema di forze operanti necessariamente e di atti e stati meccanici e il principio spontaneo e libero della coscienza.

Frattanto escludiamo un altro errore, l'opposto del primo, cioè che la coscienza sia affatto indipendente dal meccanesimo psichico. Come difatti sarebbe, se per mille vincoli dipende non ch'altro dalle forze e funzioni dell'organismo? E poi donde piglia la coscienza la sua materia? Se ella è puro riferimento, reduplicazione, bisognerà pure che trovi qualcosa su cui si eserciti. Ora s'è già veduto che il materiale immediato della coscienza è in lato senso il sentimento; ma la produzione di questo è dovuta in via ordinaria al meccanesimo organico e psichico. E se negli ordini superiori della rappresentazione e del pensiero predomina tanto l'elemento formale, che le sensazioni e i sentimenti sembrano rigettati al tutto nell'ombra, cosicchè la coscienza occupandosi di quelli non parrebbe aver più mestieri che il meccanesimo psichico le fornisca i materiali, conviene però avvertire: 1.° che all'uomo il pensiero assolutamente puro, in questa vita almeno, non è possibile, sicchè un elemento fantastico fa sempre da base al pensiero; 2.° che anche le rappresentazioni d'ordine superiore i concetti, che sono, come vedemmo, il prodotto di atti di coscienza anteriori, nel loro comparire e scomparire sono legate alle medesime leggi dei puri fantasmi. Perocchè vale per tali atti dello spirito ciò che dicemmo delle appetizioni e dei sentimenti rispetto al loro perdurare nell'anima come tracce o residui, e quindi anche in risguardo al ricompa-

rire. Cioè tutto che entra nel serbatoio della memoria, vi entra come immagine o fantasma. Di che riceve spiegazione il fatto de' sogni, nei quali mentre pure l'attività intellettuale suol essere presso che nulla, tuttavia i prodotti precedenti di essa ricomparendo fantasticamente simulano l'esercizio attuale del pensiero.

Nè la coscienza dipende dal meccanesimo psichico solamente per la produzione o riproduzione della sua materia; anche l'indirizzo di essa, che è come dire la scelta fra i materiali che il meccanesimo le presenta, è legato in gran parte alle leggi di questo. E ciò per due ragioni principalmente. Infatti se una rappresentazione vuoi originaria vuoi riprodotta si attua nell'anima con grande vivacità, è poco men che impossibile alla coscienza di rifiutarsi ad accoglierla. Sicchè in generale può stabilirsi che un dato grado d'energia della sensazione o del fantasma trae seco di necessità — salvi taluni casi eccezionali — l'atto della coscienza. In secondo luogo è pure un fatto che la coscienza per libera che sia conviene pigli le mosse dal punto in cui già si trova, cioè dall'oggetto che già l'è presente. Ora gli è bensì vero che tutta quanta la congerie delle rappresentazioni è internamente connessa da vincoli più o meno stretti, sicchè può dirsi sicuramente, che, per disparate che sieno tra di loro due immagini, c'è sempre la via e il trapasso dall'una all'altra; ma non è men vero che altro cammino dee far la coscienza per giungere a una data rappresentazione movendo da un punto, altro movendo da un altro. E pazienza se non fosse questione che del più o meno di tempo; c'è davvantaggio che ad ogni passo che ella muove per quel cammino può ricevere dal meccanesimo o aiuto o impedimento. Aiuto, se arrivati a un dato punto questo da sè per le leggi del meccanesimo tenderebbe a far ricomparire la rappresentazione voluta; impedimento, se quelle traggono fuori immagini impertinenti e vivaci. E c'è di più ancora. Pongasi pure la coscienza come un'atti-

vità superiore e libera, quale in effetto ci s'è data a conoscere; trovisi anche in opposizione al meccanesimo, che è quanto dire tenda a rappresentazioni differenti da quelle che esso porterebbe su, e in questa lotta supponiamola sempre vincente sì da correr diritto alla sua meta senza lasciarsi deviare un istante; ella non può far questo se non giovandosi continuamente delle leggi del meccanesimo stesso. Tolte via queste ella si troverebbe privata di qualunque stromento per operare sulle rappresentazioni. In una parola si ripete qui rispetto agli avvenimenti psichici quello che accade rispetto a' movimenti del corpo. Anche il moto volontario è possibile soltanto a patto che sieno dati gli organi del moto, che si parta dallo stato e dal luogo in cui già l'organismo si trova, e finalmente che nel produrre e ordinare i movimenti la volontà si giovi delle leggi del meccanesimo psico-fisiologico. Quindi si vede che come da un lato la sensibilità fornisce alla coscienza i materiali, le forze e le leggi di quella le sono stromento indispensabile.

Ma qui m'accorgo d'aver quasi inavvertitamente attribuito alla coscienza ciò che a rigore non le spetta. S'è parlato della coscienza come d'un'attività non solo, ma d'una attività che si propone dei fini e sceglie i mezzi per giungervi, d'un'attività che può ritrovarsi in lotta con altre forze psichiche e resistervi e farle anzi concorrere al proprio intento. Con ciò evidentemente furono immedesimate coscienza e volontà, mentre alla seconda soltanto compete l'iniziativa, l'indirizzo, la forza, e la prima è limitata alla perfetta indifferenza del contemplare ciò che le vien porto. Ma questa apparente confusione era inevitabile: volere e intendere non sono due atti realmente distinti, i quali possano venir studiati l'uno in disparte dall'altro; essi concorrono in una sola operazione per modo che l'uno rende valido l'altro, il quale da sè sarebbe nullo. Il che agevolmente s'intende della volontà, non potendosi affatto con-

cepire un volere destituito di coscienza, salvochè con uno scambio di vocaboli, come fece lo Schopenhaner e come fanno tanti che confondono la volontà colla spontaneità animale, si seguiti a usare il nome quando non c'è più la cosa. Non così facilmente mi si concederà che la coscienza riesca impensabile separata dal volere, parendo ovvia cosa che l'atto di coscienza sia assolutamente indifferente verso il suo oggetto e che in moltissimi casi essa, nonchè essere volontaria, sia necessitata ad accogliere oggetti che la volontà non solo non cerca, ma rifiuterebbe se potesse.

Ma codeste difficoltà non sono gravi, perocchè in primo luogo l'essere dati gli oggetti indipendentemente dal volere non vuol dire che sia indipendente e necessario anche il loro riconoscimento (nel quale consiste propriamente l'atto della coscienza). Finchè è dato soltanto *A*, esso è dato solo per la sensibilità; la coscienza, come s'è visto, comincia coll'*A è A*, e in questo riferimento c'è sempre implicito un qualche grado di libertà, quindi di volere: n'è prova indiretta il rifiutarsi che tante volte fa l'uomo a riconoscere la stessa evidenza, quando questa contraria le sue passioni; il percepire ciò che ne si presenta non come si presenta, ma come qualche altra cosa. Che se l'arbitrio della coscienza non può andar oltre certi limiti, se il fatto immediato il più delle volte gli si ribella e sforza la coscienza ad accoglierlo, la lotta medesima e la ripugnanza di quella provano che il suo atto non è in sè indifferente e necessario. Insomma nell'uomo non c'è una coscienza più una volontà, ma bensì una coscienza volontaria o una volontà cosciente. Il che non toglie che le proporzioni di codesti due fattori d'un atto unico non possano variare e di molto; dove per altro è a notarsi una differenza non lieve: chè un volere in cui l'elemento coscienza sia minimo, appena può dirsi volere e si confonde colle tendenze istintive; mentre nella coscienza il grado dell'attività libera può ridursi a tale tenuità da parere e chiamarsi giustamente involontaria.

Tornando alle attinenze tra il meccanesimo e la coscienza giovi prima di tutto osservare che anche la coscienza al pari di tutte le attività umane si svolge, si educa e si perfeziona; nel quale progressivo sviluppamento essa dalla quasi assoluta dipendenza dal meccanesimo si innalza a quel grado di relativa indipendenza: onde, soprattutto nel pensare scientifico, sembra che ella cavi tutto da sè medesima, e cieca e sorda al mondo esterno segua soltanto il filo obbiettivo del vero. Codesta perfezione però non è se non momentanea; a brevi intervalli anche la coscienza più educata al meditare ricade sotto l'influsso delle leggi meccaniche: ciò che è richiesto eziandio dalle condizioni della vita.

Volendo per altro determinare più particolarmente le relazioni del meccanesimo psichico colla coscienza conviene prescindere e dai primi stadi della vita e dai perfezionamenti eccezionali e momentanei, per aver l'occhio allo stato dell'uomo adulto nelle ordinarie condizioni della sua esistenza.

E qui le prime domande a farsi sono se la coscienza abbia mestieri d'essere provocata ovvero si inizii da sè medesima, e nel primo caso quali condizioni psichiche si richiedano perchè venga eccitata la coscienza.

Rispondere al primo quesito non è sì agevole come può parere a prima giunta: perocchè se nella più parte de' casi il ridestarsi della coscienza dopo un intervallo qualsiasi è dovuto all'eccitamento di qualche sensazione, ci ha pur dei casi ne' quali mal sapremmo dire se e che cosa abbia preceduto il primo atto della coscienza. Senonchè per mio avviso la questione — insolubile forse per via d'osservazione diretta — si risolve avvertendo che l'atto di coscienza ha sempre bisogno d'una materia. Se no, di che sarebb'ella coscienza? Ora codesta materia, quand'anche in cambio d'essere una sensazione immediata o un'immagine sensibile sia uno de' più astratti concetti, è pur sempre ca-

vata (se mi si passi la metafora) dal serbatoio del meccanesimo psichico. E già notammo dianzi come tutto che entra in quel serbatoio vi entra e vi si mantiene come fantasma. Del resto poniamo non venisse dal meccanesimo; verrebb'egli dalla coscienza, che non è per anco attuale? Sicchè mi pare indubitato la coscienza non venir all'atto mai se non è eccitata, e di più questo eccitamento non poterle d'altronde essere fornito che dalla sensibilità immediata o dalla riprodotta, sempre dal meccanesimo.

E qui preghiamo il lettore a por mente alla differenza dei due casi: cioè che la coscienza sia già in corso di attività, oppure che questa sia stata per un certo tempo sospesa. Ciò che vale pel secondo caso — al quale abbiamo avuto l'occhio nelle considerazioni precedenti — non vale pel primo se non in certe determinate condizioni e dentro certi limiti, come si vedrà.

Quanto alla seconda domanda avvertiamo anzitutto che si chieggono qui le condizioni psichiche solamente. Ci sono senza fallo anche delle condizioni organiche, chi nol sa? ma di queste parla il fisiologo e il patologo; a noi qui interessa soltanto ciò che risguarda le funzioni propriamente psichiche: noi vorremmo sapere se un elemento psichico (col qual nome intendiamo significare tuttociò che può doventar materia immediata della coscienza) abbia mestieri di trovarsi in determinate condizioni, perchè possa eccitare la coscienza e trarla a sè; e posto che si, quali sieno codeste condizioni. Ricordammo in qualche luogo l'opinione del Beneke e d'altri, secondo la quale la coscienza non sarebbe appunto che un certo grado di forza del fatto psichico. Se codesta sentenza fosse vera, la soluzione del nostro quesito si troverebbe in modo simile a quello onde il fisico determina il punto di fusione d'un liquido. Infatti la soglia della coscienza dello Herbart e le onde con cui il Fechner (1)

(1) V. App. n. 80.

rappresenta graficamente l'alzarsi e abbassarsi graduale della sensazione, si fondamentano su codesto concetto. Ma noi abbiamo mostrato l'errore di quelle teorie; le quali hanno sì un valore, ma solamente entro la cerchia del meccanesimo psichico, dacchè la coscienza è un'attività che non si può affatto confondere col grado di forza delle sensazioni o di qualsiasi prodotto psichico. Cionullameno le leggi e formole trovate da quei psicologi potrebbero valere indirettamente anche per la coscienza, una volta fosse provato che l'elemento psichico a eccitare la coscienza ha d'uopo d'aver toccato quel punto d'energia, che da quelli fu detto soglia della coscienza.

Ma qui è da fare una distinzione tra il grado di forza assoluto e relativo dell'elemento psichico. Una rappresentazione anche assai intensa può, al dire dello Herbart, rimanere al di sotto della soglia, quando altre o più forti o favorite da certe circostanze predominano. Ora se noi ammettessimo che a doventar oggetto della coscienza una rappresentazione ha mestieri di superare la soglia nel senso dello Herbart, noi verremmo a identificare compiutamente il movimento meccanico delle rappresentazioni coll'attività cosciente, contro quello che abbiamo sostenuto sin qui. Altra cosa è il dire che una rappresentazione (col qual nome per brevità indichiamo qualsiasi elemento psichico) debba superare un certo limite assoluto d'intensità, perchè possa cadere nella coscienza. Ma se noi prescinderemo affatto — come richiede il proposito nostro — dalla grandezza dello stimolo organico, per badare soltanto al fatto psichico che ne consegue, intenderemo che la grandezza di quest'ultimo, per minima che sia, non impedirà mai che la coscienza lo percepisca. Il che se non può essere dimostrato direttamente, giacchè riuscirebbe impossibile osservare un fatto psichico che si sottrae interamente alla coscienza, apparisce chiaro tuttavia dalla considerazione che tra l'anima e la coscienza nulla c'è di mezzo, ossia che es-

sendo l'anima intima e presente a sè stessa e la coscienza altro non essendo che il riferimento di sè a sè, ciò che la coscienza non potesse cogliere mai e per niuna guisa nell'anima dovrebb'essere una modificazione di essa non già minima, ma nulla affatto.

Qualcuno però si rammenterà qui il ragionamento del Leibniz, dove pigliando ad esempio la percezione del muggito del mare (la quale non sarebbe possibile se a noi non arrivasse il romore delle migliaia di fiotti onde quel muggito si compone) dimostra essere nell'anima infinite *percezioni insensibili.* Ma in primo luogo il Leibniz sostiene che quelle lievissime impressioni, prese isolatamente, non vengono *appercepite.* Col qual vocabolo egli designa l'atto della riflessione; ma l'essere semplicemente *percepite* dovremo dire che equivalga al non cadere ancora nella coscienza? In secondo luogo è da avvertirsi che il detto filosofo a provare la medesima tesi si giova anche d'un altro argomento, cioè che molte tenuissime sensazioni, non avvertite per solito, doventano oggetto della coscienza tostochè noi deliberatamente rivolgiamo a quelle la nostra attenzione. Ora questo argomento conferma eziandio il nostro asserto, che ogni modificazione sensibile dell'anima, per tenue che sia, può nelle opportune circostanze diventare materia della coscienza.

Ma la cosa cammina diversamente quando si parli del primo ridestarsi della coscienza dopo un intervallo. In questo caso è chiaro che vorrà essere considerata in primo luogo la grandezza relativa dell'elemento psichico. Qualunque sia la cagione che per un certo tempo ha impedito l'esercizio dell'attività cosciente, rimossa che quella sia, questa attività trova davanti a sè un maggiore o minor numero di rappresentazioni o a dir meglio di quei prodotti psichici che possono divenire rappresentazioni; e intendiamo rappresentazioni in quello stato d'attualità, che si suole dai più confondere con la coscienza stessa, ma che noi

abbiamo procurato di tenere da essa ben distinto. Tra codesto numero quale ecciterà primamente la coscienza, se non quella che in quell'istante supera tutte le altre in intensità? In questo punto pertanto attualità psichica e coscienza coincidono perfettamente.

Ma l'attività della coscienza, una volta eccitata, non è poi necessariamente soggetta al meccanesimo psichico; coll'elemento teorico destosi anche l'elemento volontario, il pensiero oramai signore di sè può dirigere a sua posta la sua energia, sebbene e questa indipendenza sia generalmente preceduta da alcuni istanti almeno di lotta indecisa col meccanesimo e l'indipendenza stessa non sia mai a tutto rigore assoluta per le ragioni addotte di sopra.

Rimane però a considerarsi anche la grandezza assoluta della rappresentazione. Occorrerà a rieccitare la coscienza che ci sia nell'anima un qualche elemento attuale, il quale superi un determinato limite d' intensità? Generalmente parlando io crederei di no; ma bene bisognerà che la rappresentazione arrivi a un certo grado di forza, allorquando le cause che tenevano legata la coscienza non hanno cessato interamente d'operare. Anzi quel limite sarà proporzionale alla forza delle cause medesime. Ciò mi pare evidente e confermato dall'esperienza cotidiana.

Ma c'è un'altro ordine di fatti nella vita dello spirito, che merita di venire attentamente esaminato. La coscienza, quand'ella opera come semplice coscienza, non altera menomamente il contenuto che la sensibilità immediata o mediata le offre; essa non fa altro che rifletterlo, ripeterlo tal quale: la sua formola, l'abbiam detto più volte, è: *A è A*. Però ci sarà un gran divario tra quegli atti di coscienza il cui contenuto è semplicissimo e come a dire informe, e quelli che hanno una materia variamente divisata in sè stessa. E si badi, ci sarà divario non proprio in quanto all'atto individuale dell'essere consapevoli, che naturalmente è identico in tutti, ma rispetto al concatenamento di molti atti coscienti,

alla continuità e complessità della coscienza. Se l'oggetto è semplice, esso viene afferrato con un atto elementare, e tutto è finito; io non potrò tutt'al più che ripetere un certo numero di volte quella medesima percezione. Ma se l'oggetto è molteplice, occorrerà che anche la coscienza ne percorra a così dire il contorno e lo segua ne'suoi scompartimenti. Questa operazione, che il Trendelemburg rappresenta come un movimento del pensiero il quale riproduce il movimento generatore dell'oggetto, riesce più o meno agevole secondochè le parti onde consta l'oggetto sono aggruppate dietro una legge semplice o complicata; peggio poi se niuna legge vi si scopra. Ora è per l'appunto siffatto esercizio che altamente interessa l'uomo, e perciò l'attenzione è naturalmente chiamata là ove è aperto più largo campo a quella attività. Di qui viene che le rappresentazioni semplicissime e informi, quando non compensino il loro ammanco di ricchezza e di forma colla preponderante energia, difficilmente si cattivano la coscienza. Ma quella ricchezza ch'elleno non hanno in sè, possono bene averla fuori di sè, vo' dire nella moltiplicità delle loro attinenze e nella ricchezza di quelle rappresentazioni a cui sono collegate.

Ora tra i materiali che si offrono alla coscienza ce n'ha appunto una classe che è quasi al tutto destituita di forma: tali sono in genere i sentimenti e le appetizioni; le quali, come s'è visto nel primo libro, per quello che può cadere nella coscienza si riducono ancora a sentimenti. In che modo pertanto si comporta la coscienza rispetto a questi ultimi?

Rammentiamoci quanto fu notato di sopra circa i tre fattori che in varie proporzioni entrano in ogni fatto della animalità, de'quali l'uno è l'elemento rappresentabile, l'altro è il bene o mal essere del subbietto, il terzo è la forza o il conato. Di quest'ultimo osservammo più d'una volta che per la sua natura non può cadere direttamente nella coscienza; il primo e il secondo poi si può dire che amendue possono essere oggetto di questa, ma in modo assai differente. Avve-

gnachè l'uno le fornisce le determinazioni, l'altro non fa quasi altro che eccitarla. Queste determinazioni sono appunto quello che denominammo la forma, sebbene in relazione all'attività mentale codesta *forma* prenda alla sua volta l'ufficio e il nome di *materia*. All'incontro se nel fatto psichico, su cui si esercita la coscienza, predomina esclusivamente l'altro elemento, quello che fu detto sentimentale, l'attività cosciente è eccitata ma non trova davanti a sè veruna forma che le serva d'obbietto o di materia. Cosicchè se la formola: *A è A* si appropria a significare l'atto cosciente nel primo caso, il secondo verrebbe espresso con: *X è X*. Chi s'è esercitato all'attenta osservazione di sè e dei fatti interni renderà testimonianza di queste considerazioni, per quanto i termini in cui siamo costretti a significarle possano parere poco propri od oscuri. E infatti come spesso interviene che sensazioni ricche di particolari rappresentabili passano cionullameno inavvertite pel manco d'interesse (che è quanto dire che in esse difetta quell'elemento del nostro bene o mal essere, il quale dicemmo eccitatore della coscienza), così non è raro il caso che commozioni vivissime, delle quali anche volendo ci è difficile o impossibile non essere consapevoli, pure ci lasciano affatto all'oscuro circa la natura di ciò che sentiamo. Appena sappiamo dire se sia un piacere o un dolore e anche questo non sempre.

Se codesto è il modo di comportarsi della coscienza rispetto a ciascuno dei due elementi che in varia proporzione concorrono a formare il suo obbietto immediato, sarà facile desumere da tali proporzioni appunto il modo suo di comportarsi rispetto al complesso di quelli. Dove si scopre quella legge onde abbiam fatto cenno poc'anzi, cioè che la ricchezza del contenuto da un canto e la vivezza dell'eccitamento dall'altro si suppliscono a vicenda fino a un certo punto e si compensano. Per altro ebbimo già ad avvertire che un elemento psichico per sè informe e quasi privo di contenuto rappresentabile può vestire la più grande ricchezza e varietà

grazie alle sue attinenze; ciascuna delle quali fornisce alla coscienza una materia consona alla natura di questa, che è appunto d'essere attinenza in atto, riferimento. Per tal modo anche sentimenti informi e tenuissimi possono, massime nell'adulto, tener desta e viva la coscienza al pari e più di sensazioni assai vispe, a motivo de' legami che la vita precedente ha creato fra que' sentimenti e altre rappresentazioni. Il che non ha mestieri d'essere illustrato con esempi.

Qui noi vediamo di bel nuovo la coscienza avvincolata al meccanesimo psichico, dal quale principalmente dipende la produzione de' sentimenti. Vogliam noi dire che perciò la libertà non v'abbia alcuna parte e che la coscienza rispetto a quella classe di oggetti non possa sollevarsi mai di sopra a quel meccanesimo? Certo se l'elemento sentimentale è di sua natura eccitatore della coscienza, si capisce facilmente che il predominio e un maggior grado d'intensità di quello deve limitare e rendere sempre più difficile l'indipendenza dell'atto cosciente. Ma se d'altra parte si pon mente che la natura propria dell'atto di coscienza è di staccare il fatto psichico dalla sua matrice reale per trasportarlo nel campo dell'idealità, che perciò anche il sentimento non sì tosto è doventato oggetto della coscienza riveste il carattere di rappresentazione — il che vuol dire essere pensato nella sua essenza o possibilità o *quiddità* che voglia dirsi — chiaro apparisce che neanche in questa regione l'intelligenza non abdica mai del tutto alle sue prerogative di libera attività: cosicchè anche il riconoscimento, che è la forma esplicita e perfetta della coscienza, il riconoscimento, dico, de' sentimenti, si sottrae alla cieca necessità del meccanesimo. Cotesto riconoscimento però è come un secondo stadio o momento della coscienza, pel quale il suo oggetto si idealizza e a cui va innanzi una coscienza più concreta, quella che cercammo significare colla formola: *è*. In questa l'oggetto, il sentimento, si presenta con tutta la sua attuale realità, è afferrato in somma come un fatto soggettivo prima di tra-

sformarsi in idea obbiettiva. Se ciò non fosse la nostra mente si rimarrebbe confinata perpetuamente nella regione dell'ideale, e mancherebbe qualunque comunicazione colla realtà. Onde a suo luogo osservammo la conoscenza de' reali fondamentarsi esclusivamente sulla coscienza della propria realtà del subbietto. Resta dunque vero che rispetto al sentimento la coscienza è assai men libera di quello sia riguardo agli altri obbietti. E in questo si trova la ragione ultima di quella coazione che esercita sul pensiero l'attuale percezione, onde viene vittoriosamente confutato l'idealismo subbiettivo, che negando ogni sostanzialità alle cose fa di tutto l'universo un gran sogno dell'*Io*. Perocchè in tanto l'attuale percezione si distingue dalla riproduzione fantastica e da ogni prodotto puramente subbiettivo in quanto la sensazione involge sempre un sentimento. Il quale la coscienza dovendo forzatamente accettare nè potendolo foggiare a suo talento, è costretta a riconoscere una forza estrinseca e quindi la propria e l'esterna realtà.

Ma si trascurerebbe un ufficio importantissimo del sentimento rispetto alla coscienza, e lascierebbesi insoluta una tra le più rilevanti questioni che sorgono dal nostro tema, ove non pigliassimo a considerare qual sia l'organo precipuo con cui la libera coscienza, s'intromette nel meccanesimo psichico e lo assoggetta a' suoi fini.

È un paradosso che più volte s'è affacciato alla mente de' psicologi questo, che il pensiero propone liberamente uno od altro oggetto alle sue meditazioni; ma perchè possa pigliare una siffatta deliberazione, è mestieri che la cosa a cui intende rivolgersi gli sia già presente. Dunque gli stava già innanzi prima d'averla evocata, dunque si vuol pensare quello che già si pensa; si pensa e a un tempo non si pensa la stessa cosa.

A sciòrre una tale contraddizione si ricorse da parecchi alla distinzione tra il pensiero implicito e l'esplicito, tra l'iniziale e il compiuto. Per determinarsi a scegliere un

oggetto occorre sì che questo sia già presente al pensiero, ma basta che s'affacci indeterminato e come in nube, basta che presenti qualche tratto generale; il fine poi a cui si mira è di pensarlo in tutta la sua determinatezza, con tutti i suoi particolari. Il che è bensì vero, ma non risolve la difficoltà se non a mezzo. Prima perchè codesto oggetto, appunto perchè deve già in qualche guisa essere pensato prima che ci risolviamo a pensarlo, determinerebbe necessariamente la nostra scelta, e la libertà di questa sarebbe solo apparente. Poi — difficoltà assai più grave — perchè a render possibile quella risoluzione occorre che si sappia innanzi che l'oggetto indeterminato che abbiamo presente è identico in sè all'oggetto con tutte le sue determinazioni. Bisogna insomma anticipare su quella cognizione che ancora non s'ha. Ciò che io voglio pensare sono appunto quei caratteri che ora non penso; come posso dunque *volerli* pensare se in qualche guisa già non li penso?

Ma per mio avviso v'ha due ordini di fatti psichici che ci porgono la soluzione cercata. Se io trovo scritto un vocabolo di cui m'è ignota la significazione, io mi propongo di conoscerla ricorrendo p. e. al dizionario di quella lingua. Qual è qui l'oggetto che si vuol conoscere? un concetto che io non penso per niuna guisa in sè stesso, ma del quale conosco e penso una relazione costante con cosa che parimente conosco e penso, cioè col vocabolo che mi stà sott'occhi. La relazione essendo bilaterale mi offre modo, dato il termine noto, di pensare implicitamente l'ignoto. L'altra specie di fatti a cui alludevo testè ha luogo allorquando siamo consapevoli che un dato pensamento è in noi, mentre pure ci sforziamo indarno di rappresentarcelo. L'esperienza personale suggerirà a ciascuno una folla d'esempi. Ora quì ci s'offre evidentemente il caso di un pensiero di cui si ha coscienza senza che il suo tenore ci sia per veruna maniera presente. Perocchè se talvolta abbiamo almeno una relazione — p. e. sappiamo che quel dato pensiero spetta a un certo

ordine d'idee, è un'obbiezione contro una certa verità o un argomento a favore di essa, il nome d'un dato fiume, un affare che ci premeva di sbrigare in un dato giorno e via dicendo — in molti casi mancano del tutto anche siffatte attinenze; non si sa proprio altro, tranne che nelle profondità inconscie dell'esser nostro si agita un pensiero che vorrebbe e non può venire alla luce della coscienza. Che poi in qualche modo questa consapevolezza che ne abbiamo sia proprio consapevolezza di quel dato pensiero e non d'un altro, lo dimostra il fatto che se per caso un altro qualunque perviene alla nostra coscienza, tosto riconosciamo che non è quel desso. Come si spiega ora questo strano fatto, e che lume porge alla nostra questione?

Si badi: nel caso testè descritto che cosa cade direttamente nella nostra coscienza? nient'altro che un sentimento; ma questo sentimento è di una natura così particolare, che corrisponde esclusivamente a quel dato pensiero. Abbiamo dunque daccapo una relazione, ma una relazione stabilita dalla natura, quali sono quelle del pianto e del riso col dolore e coll'allegrezza. Dove è da notarsi il gran divario che corre dalle attinenze naturali alle artificiali: in queste ultime il medio che fondamenta l'attinenza essendo l'arbitrio dell'uomo e perciò una serie di pensieri e di condizioni subbiettive, che per lo più scompaiono una volta compiuto il fatto o che per lo meno non sono più deciferabili, in ciascun termine della relazione non c'è nulla che effettivamente rappresenti l'altro termine. Ma nelle attinenze naturali, appunto perchè emanano dalla natura de' termini, ciascuno di questi contiene in qualche guisa il suo corrispondente. Ben è vero che assai rade volte riesce al pensiero analitico dell'uomo di saper leggere i misteriosi caratteri che traducono la cosa in un linguaggio totalmente diverso; pure c'è tanto che basta perchè al presentarsi del nuovo termine esso esclami: è desso! e all'affacciarsi d'un altro s'accorga che non è quello di cui aveva l'arcana cifra davanti a sè. Così la voce d'una persona

ben difficilmente basterà a far sì che noi da essa sola argomentiamo i particolari che costituiscono l'indole, il carattere, i modi di quella; ma se in seguito ci sia data occasione di conoscerli, allora intendiamo che in quel timbro di voce tuttociò era rappresentato, o, in caso diverso, restiamo attoniti alla contraddizione.

Tale è per eccellenza la natura del sentimento, come ci venne osservato altrove; e a questo proposito basti richiamare quello che scrivemmo (1) intorno al pensiero compendiato. Un sentimento sta davanti alla coscienza come rappresentante d'un concetto o anche d'un intiero sistema di pensieri. Rimane però a vedersi come partendo da questo fatto si metta in salvo la libertà dell'atto cosciente: giacchè se volessimo far dipendere da questa anche la produzione o la riproduzione di quel sentimento, ci troveremmo inviluppati novellamente in quella medesima contraddizione; il sentimento voluto sarebbe già nella coscienza e insieme non vi sarebbe, posciachè si vuole produrlo. Qui ci soccorre la estrema semplicità del sentimento e la quasi assoluta mancanza di forma che n'è la conseguenza. In un tratto di tempo enormemente breve passano e quasi direi tumultuano in folla davanti alla coscienza mille di codeste tenui entità psichiche. Certo la loro comparita e il loro ordine dipendono dalle complicazioni del meccanesimo psichico e insieme del fisiologico; ma la libertà del pensiero consiste nel potere di arrestare e fissare quella tra esse che più gli talenta. Di qui appariscono nel tempo stesso i limiti e le condizioni di una siffatta libertà. Infatti se un sentimento per qualsiasi causa ci apparisse solo e durasse a lungo in un certo grado d'intensità, non resterebbe alla coscienza possibilità veruna di scegliere. Questo caso per altro in tutto il suo rigore è rarissimo. Anche accanto a sentimenti assai vivaci e predominanti oscillano come in penombra altri molti, e la coscienza

(1) V. pag. 88 sg.

ha potestà di cogliere uno di questi e opporlo al primo, liberandosi così dal suo predominio. Ecco per mio avviso come si spiega e in quali confini è ristretta l'iniziativa del pensiero.

E ora che abbiamo veduto, come, grazie al sentimento, la coscienza abbia modo di mettersi in relazione con oggetti che attualmente non le sono presenti, come, in altre parole, ella possa determinare l'oggetto della sua attività senza che questo abbia prevenuto la sua deliberazione, resta che esaminiamo l'organo o strumento psichico onde si serve a metterla in atto. Più d'una volta nel corso di questi studi abbiamo espresso l'opinione, anzi più che l'opinione la ferma persuasione, che l'intelligenza signoreggia il meccanesimo psichico e lo fa servire a' suoi fini, ma che a tal uopo è costretta a giovarsi delle leggi e delle forze medesime di quello. È tempo ora di svolgere alquanto più particolarmente questo doppio teorema e di mostrarne l'applicazione nei fatti concreti. Sarà questa a un tempo la miglior conclusione che sappiamo dare a questo nostro qualunque siasi tentativo.

La prima parte della proposizione sopra enunciata per verità non ha mestieri d'essere qui dimostrata. Se da tutto quello che siamo venuti osservando sulla natura della coscienza nelle varie sue fasi e sulle forze e le leggi del meccanesimo, nonchè sulle attinenze della prima colle seconde, non risulta provata la supremazia e il dominio del pensiero intelligente, non sapremmo davvero a quali argomenti ricorrere. Bene è vero che molti de' fatti esaminati potrebbero essere sottoposti a un'analisi più minuta e diffusa, che molte verità toccate qui e colà alla sfuggita e per digressione potrebbero venire raccolte, coordinate e disposte in una argomentazione formale; di più ci sarebbero degli argomenti indiretti attinti non tanto all'esperienza e all'osservazione interiore quanto a' supremi principii logici, morali, religiosi, i quali, mostrando come il far dipendere assolutamente il pensiero dal meccanesimo conduca a disconoscere e negare

ciò che per nessuna guisa può nè deve essere negato o disconosciuto, chi non voglia svellere i cardini su cui da ultimo posa la scienza medesima, aggiungerebbero non lieve peso all'argomentazione diretta. Ma così facendo ci obbligheremmo a stucchevoli ripetizioni, e ci parrebbe di recare ingiuria o all'intendimento o alla buona fede del lettore. Il solo fatto che esiste una logica, la quale prescrive al pensiero delle norme da seguirsi se pur vuole raggiungere il suo scopo, che dico io? il solo fatto che il pensiero ha uno scopo, la cognizione, provano a sufficienza ch'esso non è il risultato necessario di leggi ineluttabili. La pedagogia, l'estetica, il giure, la morale, la religione, la stessa grammatica non sarebbero possibili, se la coscienza non fosse più e meglio che un agente naturale e operasse a quel modo che la gravità, la luce, l'affinità chimica. E supponendo anche che estetica, morale, diritto, educazione, religione non fossero se non il prodotto d'un' illusione cui la scienza per quanto glie ne dolesse fosse destinata a dissipare, in codesta estrema e desolante supposizione sarebb'egli poi vero che la scienza rimanesse in piedi ella sola fra tante rovine? che scienza? ci avrebb'egli ancora una scienza, quando più non ci saria modo di cansar l'errore e d'appigliarsi alla verità? quando anzi errore e verità sarebbero parole vuote di senso? Togliete la libertà del pensiero, e vi rimane il nudo fatto; e a titolo di fatto tanto valgono le sconnesse e monche rappresentazioni dell'idiota, le capricciose fantasticherie del mentecatto, quanto le sudate persuasioni di chi meditando, leggendo, osservando, sperimentando, calcolando ha consumato la vita (1). Sarà egli dunque mestieri dimostrare ciò la cui negazione involge il massimo degli assurdi?

Assai diversamente cammina la bisogna rispetto alla seconda parte del nostro teorema. Perocchè anzi tutto egli sembra che quanto più siamo disposti ad accordare di libertà

---

(1) V. app. n. 79.

al pensiero, altrettanto esso ci deva apparire più indipendente dal meccanesimo psichico e non costretto ad assoggettarsi alle leggi di questo.

Ma noi abbiamo veduto poc' anzi come a render possibile nonch'altro la scelta dell'oggetto occorresse un processo meccanico, cioè quell'affacciarsi o sfilare davanti alla coscienza di moltissimi informi sentimenti. Sopprimiamo questo fatto, ovvero facciamone indipendente il pensiero, acciò questo di balzo produca a sè stesso il suo oggetto. Che cosa avremo? non già la libertà, ma l'irrazionale e cieco capriccio, il preciso contrario della libertà. Perocchè in tale supposto il pensiero solamente in apparenza determinerà il suo oggetto, in realtà esso — dal momento che non ha più modo di scegliere, nulla affatto avendo davanti a sè — subirà quelle rappresentazioni che ancora il meccanesimo quasi di soppiatto gli presenta. Nè questo è tutto. Se ciascuno di que'sentimenti debbe aver il potere di fare intuitivamente presentire alla coscienza l' oggetto di cui è il rappresentante, conviene che tra quello e questo interceda quell'attinenza naturale onde sopra s'è fatto parola. Ma una tale attinenza non è precisamente un risultato del meccanesimo psichico?

Procediamo ora innanzi. La coscienza abbia già fissato, per mezzo di quel simbolo misterioso che abbiam detto essere il sentimento, l'oggetto su cui vuole esercitarsi. Qual mezzo ha dessa a sua disposizione per far sì che questo emerga dall'ombre dell'incoscienza? Non ha che a volere, risponde il Rosenkranz (1), il quale, giustamente difendendo la supremazia dell'intelligenza libera sul gioco meccanico delle immagini, oltrepassa il segno, e va fino a negare ogni intermedio fra il volere e la sua esecuzione. Ma perchè la volontà non è sempre così prontamente obbedita? E lo fosse anche sempre, la rapidità con cui all'atto volitivo

(1) V. *Psych.* 3 Aufl. p. 348 sg.

succede l'effetto, non rende meno necessario l'anello di congiunzione tra l'uno e l'altro. Noi abbiamo già notato altrove col Lotze che anche l'esecuzione de' movimenti corporei è connessa colla volizione dei medesimi per mezzo d'un sentimento. Il medesimo dobbiamo dire di questo movimento psichico che consiste nella riproduzione. Quel particolare sentimento che davanti alla coscienza tien luogo d'una rappresentazione non essendo che il risultato dell'azione che questa ha esercitato sulla nostra vita subbiettiva, l'unità complessa delle condizioni che l'atto rappresentativo ha prodotto nella nostra esistenza sensitiva, è naturale e si capisce facilmente che i due fatti, i quali costituiscono in ultima analisi un fatto solo, debbano essere così connessi tra di loro, che il rinnovarsi dell'uno rinnovi o tenda a rinnovare anche l'altro. Ciò posto, la coscienza che vuole esplicita e intera davanti a sè quella rappresentazione, di cui tiene il simbolo in quel sentimento, non ha che a fissarsi sopra di questo, a sgomberargli per così dire il campo trascurando e respingendo tutti gli altri. Allora quella tendenza non più impedita consegue il suo effetto, la rappresentazione compare. Che se codesto non accade sempre e spesso ci costa fatica, è facile vederne le cause vuoi nella resistenza ostinata che certi sentimenti e certe rappresentazioni troppo vivaci oppongono alla volontà, vuoi nella non perfetta determinazione di quel sentimento, che dovrebbe dar la leva alla rappresentazione voluta, e invece, appunto perchè corrisponde non a quella sola ma forse a un'intera classe o serie di cui quella forma parte, fa comparire primamente altre rappresentazioni. Nel qual caso suole accadere soventi, che, per le mille attinenze psichiche che corrono fra i termini più disparati, il meccanesimo è tratto per tutt'altra via da quella che l'intelletto vorrebbe, e questo si trova repentinamente trasportato lungi dal campo delle sue meditazioni. E altre cagioni parecchie possono concorrere a rendere irrita la volizione, le quali agevol-

mente s'inferiscono da'multiformi processi di composizione, decomposizione e ricomposizione, che subiscono gli elementi psichici secondo le leggi del meccanesimo.

A codesta difficoltà come provvede e ripara la libera coscienza? Forse con ripetere ostinatamente il suo comando e quasi non dissi coll'ingrossar la voce? Talvolta sì; ed è quando l'impedimento proveniva solamente da difetto d'energia nel sentimento che serve d'intermedio, o, ciò che torna al medesimo, dalla preponderanza d'elementi eterogenei. Ma nella più parte de'casi è mestieri ben altro; ed è qui massimamente che si mostra la necessità d'ottemperare alle leggi del meccanesimo e servirsi di questo stesso a dominarlo. Perocchè ora conviene far decorrere avanti a sè una serie di rappresentazioni connesse tra loro soltanto per la successione temporaria, affine che lo svolgimento meccanico della serie stessa ci adduca quell'immagine che noi cerchiamo. Ora fa duopo aggirarsi nel gruppo di molte rappresentazioni affini, quale poi che sia l'elemento su cui si fonda una tale affinità. Ora bisogna passare a vicenda dalle rappresentazioni a'sentimenti e da questi a quelle e seguire il filo capriccioso di molti svariati legamenti. In tutta codesta indagine il sentimento fa verso il pensiero quel medesimo ufficio — se mi si perdoni la similitudine — che fa l'odorato al cane. Spesso ancora incontra, che, mentre dopo mille inutili tentativi rinunciamo per disperati all'impresa, a un tratto la rappresentazione così faticosamente e infruttuosamente cercata ci balza davanti come se avesse giocato a nascondersi. Il qual fatto trova esso pure la sua spiegazione nell'indirizzo energico e costante che fino a quel punto la nostra volontà ha impresso alle evoluzioni del meccanesimo, e insieme nelle leggi proprie di questo. Chè mentre noi cercavamo e cercavamo indarno, la nostra medesima preoccupazione agiva sulla massa delle rappresentazioni oscurate, e l'oggetto delle nostre indagini attirato da quella si veniva gradatamente accostando: cosicchè appena ricad-

dero le rappresentazioni evocate direttamente da noi, esso, superati gli ultimi ostacoli, salì alla luce.

Una prova direi quasi palpabile del nostro asserto si riscontra eziandio nell'esaminare il processo del pensiero propriamente scientifico. Questo infatti — a guardar la cosa in astratto — dovrebbe men che mai tener conto dei rapporti psico-meccanici delle rappresentazioni, essendo proposito e dover suo di tener dietro puramente a'nessi logici e oggettivi. Ma che? se altri si ostina a voler procedere esclusivamente per questa via, ben presto si trova ridotto a un vuoto formalismo, e si esinanisce in un perpetuo ricorso degli stessi concetti. Per avanzar davvero è indispensabile ferir la vena del meccanesimo psichico, da cui spiccia la sorgente de'nuovi materiali. Gli è perciò che le più grandi scoperte sono dovute, quando non fu mero caso, alle così dette divinazioni del genio; le quali non sono che le felici disposizioni d'un meccanesimo ricco di materiali elaborati variamente e finamente. Bene è vero, cosa da non dimenticarsi, che una condizione essenziale è appunto l'energico e costante indirizzo della volontà; se questa manca, si avranno mille probabilità contro una, che il meccanesimo, nonchè avanzare il pensiero scientifico, ci condurrà a una inane e turbolenta fantasticheria. Del resto, chi voglia prender la cosa in piccole proporzioni, basta provarsi a cercare la dimostrazione, pognamo, d'un teorema geometrico per convincersi di quanto dicemmo, massime se sia tale da richiedere una particolare costruzione.

Noi abbiamo però considerato in generale il caso che l'oggetto cercato dall'intelligenza sia una rappresentazione già preesistente in noi allo stato di latenza. Varrà egli il medesimo quando si tratti di produrre alcun che veramente nuovo? Dove troveremmo noi allora un sentimento che corrisponda a un concetto il quale non si è per anco formato nel nostro spirito?

Un concetto, l'abbiamo osservato a suo luogo, non è al-

tro che un sistema di giudizi, quindi di atti di coscienza, consolidato. Ripensare quindi un concetto non vuol dire se non rifare o in tutto o in parte que'giudizi. Di qui la differenza grande che corre tra la semplice riproduzione d'una rappresentazione e il ripensamento d'un concetto. Ma notammo pur anco come e concetti e prodotti psichici d'ogni maniera si conservino nell'anima nostra soltanto sotto la forma ossia nello stato di fantasmi latenti. Perciò anche il concetto riapparisce nell'attualità psichica e quindi anche nella coscienza primamente sotto la forma di rappresentazione. In questo stadio noi abbiamo la coscienza d'avere altre volte pensato quel concetto, piuttostochè nol pensiamo di presente; e d'ordinario è un vocabolo o altra base sensibile che funge le sue veci nella nostra coscienza. Se però questa si ferma sopra di esso per ripensarlo, ella ripassa a dir così per quelle medesime vie per le quali ha costituito il concetto, che è quanto dire torna a porre le relazioni poste altra volta fra gli elementi di quello, sieno poi altri concetti o rappresentazioni sensibili; il qual lavoro di ripètizione se tanto è più agevole quanto più quel dato concetto su cui si esercita ci è abituale, ossia quante più volte l'abbiamo ripensato, ciò significa che anche il lavoro propriamente intellettuale del formare e ripensare un concetto lascia, come ogni altro fatto psichico, una traccia sensibile, rappresentabile, nell'anima nostra. Questa traccia è quasi il cemento subbiettivo che tiene legati *per noi* gli elementi connessi *logicamente* da vincoli obbiettivi; è l'intermediario tra la parola e il puro concetto.

Ciò posto, ci riuscirà meno difficile a spiegare come il pensiero volontario possa mettere ad esecuzione le sue deliberazioni, quando si tratti della produzione d'un concetto nuovo. Imperocchè nuovo in tutto non può essere mai, se pure ci ha da esser possibile nonch' altro di volerlo. E di più se dovesse esser nuovo per ogni parte, converrebbe che anche i suoi ultimi elementi fossero sensazioni non mai

provate. Un tal concetto, supponendo per un istante che noi potessimo aver la velleità di produrlo, ci starebbe a fronte come un'entità affatto vuota e formale, non avente altro carattere tranne quello d'una totale disparità da tutti gli altri. Ma questa è evidentemente una finzione scolastica. Il nuovo a cui possiamo mirare sul serio non può essere che o l'ordinamento sistematico di relazioni già date, o l'applicazione di queste a termini cui prima non furono applicate, ovvero lo scoprimento di qualche attinenza ancora ignota per noi fra termini dati. Ora di quanti mezzi può disporre il pensiero cosciente per giungere a un tal fine? E badisi che con questa domanda non intendiamo di chiedere quali sieno i metodi e gli artifizi logicali, per cui si procede scientificamente alla ricerca di nuove verità. È questo un tema alla cui soluzione si adopera una scienza speciale; oltredichè ogni particolar disciplina possiede, a tenore del suo obbietto, delle norme direttive, frutto di lunghe sperienze e di apposite meditazioni. Quello che noi si propose è un problema schiettamente psicologico, il quale sussiste sempre accanto al problema logico; perocchè sia qualsivoglia il processo metodico che ci dee condurre al vero domandato, rimane pur sempre a sapersi come il pensiero volontario possa servirsi degli strumenti che la logica gli pone tra mano, come cioè egli possa mettere in moto le forze psichiche secondo quell'indirizzo. Infatti se le leggi, secondo cui operano in noi i fattori psichici, coincidessero perfettamente e in ogni caso colle leggi logiche, il problema psicologico sarebbe tutt'uno col logico, anzi a parlar più veramente non ci sarebbe problema logico. Che bisogno infatti di studiare e proporre metodi investigativi e dimostrativi, quando in ogni caso e basterebbe lasciar operare senza più il meccanesimo psichico e anche volendo non si potrebbe fare altrimenti? Ma appunto perchè le leggi psicologiche — sebbene in ultima analisi e avuto riguardo all'ordinamento universale delle cose vogliano essere considerate

come preparazioni a' fini della vita e quindi anche alla conoscenza — non corrispondono punto per punto alle leggi logiche, perciò queste ultime non possono essere applicate dal pensiero libero, se non a patto ch'egli e possa e sappia far servire ad esse le prime. Ora come ciò avvenga nel caso che si tratti d'un concetto nuovo era appunto quello che noi ci proponevamo d'investigare.

Finora noi s'è parlato assai della libertà del pensiero, ma in effetto questa libertà l'abbiamo vista all'opera quasi solamente nella scelta dell'oggetto. Giova però ricordarsi che l'atto suo proprio, essenziale, quello per cui non è mera recettività, ma attività vivente e spontanea, è il riferire, il porre la relazione, anzi la relazione stessa in azione. Perciò se anche tutti gli elementi d'un concetto gli sieno dati estrinsecamente e la loro unità gli venga suggerita dalla percezione o dalla riproduzione meccanica, il concetto è pur sempre produzione sua. Di qui la possibilità del nuovo. Male però da cotesta possibilità s'inferirebbe che il pensiero non abbia che a volere per crearsi di botto qual più concetto gli talenti, e che la produzione d'un concetto sia a così dire una generazione spontanea che non abbia uopo di progenitori. Il pensiero non produce se non da quello che già possiede, e l'opera sua è essenzialmente continova. Con ciò siamo rimandati al meccanesimo psichico. Il che vuol dire, fuori di metafora, che anche per produrre alcun che nuovo occorre anzitutto richiamare rappresentazioni e concetti preesistenti. E questo sappiamo oramai come si possa fare. Ma la scelta di ciò che vuol essere richiamato, molto più poi il modo di servirsene, una volta che sia presente, dipende da un altro fattore. Questo poi è alla sua volta un concetto, ma d'una natura affatto speciale e che noi, per pur designarlo con un nome, chiameremo concetto anticipato o *prenozione*. Gli è evidente infatti che qui pure vale quanto dicemmo sopra circa la deliberazione di pensare un oggetto, che cioè deve essere già in qualche

modo pensato prima che si pensi. Io non posso cercar nulla, quindi nè anche voler nulla produrre, se io non so quello che io voglio. Dunque anche il concetto nuovo da prodursi debbe essere in qualche guisa nella coscienza prima che si voglia realizzarlo. Ora noi abbiamo trovato due cose che potevano far l'ufficio di rappresentanti d'un concetto nella nostra coscienza, un sentimento e un'attinenza, o un gruppo di sentimenti e d'attinenze. Ma qui del sentimento non possiamo giovarci, perocchè un concetto non per anco formato non può naturalmente essersi ancora legato con un sentimento; restano quindi solo le attinenze. Ora un concetto che non è dato pe' suoi caratteri intrinseci, ma solo per una o più attinenze verso altri concetti è quello che dicesi un concetto puramente formale. Ecco pertanto in che consista quella prenozione che vedemmo testè essere indispensabile al pensiero che s'incammina alla ricerca del nuovo. Questa presiede primamente, come dicemmo, alla scelta delle rappresentazioni che vogliono essere richiamate, non solo, ma è ancora uno degli agenti di cui la coscienza si serve a richiamarle. Perocchè le attinenze, in cui esclusivamente consiste ciò che si pensa nella *prenozione*, sono bensì attinenze oggettive e particolarmente logiche — onde come tali non avrebbero influenza sul meccanesimo psichico — ma in generale ad esse corrono parallele altre attinenze psichiche. Per es. le relazioni di successione, di somiglianza, di fusione si accompagnano con quelle di causalità, di specie congeneri, di subordinazione logica e così dell'altra. Ecco dunque che quelle attinenze medesime, onde consta la prenozione, servono di leva al meccanesimo psichico acciò riproduca le rappresentazioni domandate. In secondo luogo la prenozione deve dirigere il lavoro del pensiero costruttore e anche in ciò — benchè sia la parte ove più si manifesta la libera energia e l'iniziativa dell'intelligenza — il meccanesimo psichico gli sta al fianco e gli fa per così dire da manovale. Avvegnachè ogni singolo passo che dà

il pensiero vuol essere riscontrato a quel modello, nè ciò è possibile senza l'incessante richiamo d'un passato e la fusione dell'identico e la repulsione del contrario. Ben è vero che in tutto questo processo il pensiero dee far opera di svincolarsi da' legami psicologici e sprofondarsi nei rapporti puramente obbiettivi. Ma questi si trasformano continuamente in attinenze subbiettive, e a questo solo patto perdurano nell'anima. Di qui l'alta opportunità per non dire necessità di fissare i nostri pensamenti per mezzo di segni sensibili e specie della parola.

E se ciò vale del pensiero propriamente scientifico, se vale in genere dell'indirizzo teorico, a maggior ragione varrà del pensiero che muove in traccia del nuovo nel campo dell'arte, e di qualsiasi indirizzo pratico. Nell'arte soprattutto le attinenze che dicemmo obbiettive — nè queste possono negarsi senza tôr via il bello, per la stessa ragione che facendo subbiettiva e quindi relativa la conoscenza togliesi affatto il vero — sono più intimamente che mai legate e fuse colle attinenze subbiettive. Che anzi le prime, ove non si riflettessero e traducessero in queste, non avrebbero più alcun valore estetico, e ridurrebbonsi a pure formole indifferenti e vuote d'ogni significato. Perciò solamente nella vita stessa dello spirito, nelle armonie dell'immaginazione e dei sentimenti può il pensiero artistico trovare i materiali e le forme per le sue costruzioni. Il che fa sì che l'artista più ancora del teorico deve aver ricorso alle leggi del meccanesimo e a queste in certo modo abbandonarsi, salvo a tener l'occhio costantemente rivolto al faro dell'ideale.

Noi potremmo del pari passare in rassegna tutte le più nobili e alte funzioni del pensiero, e dovunque troveremmo quello che abbiam trovato fin qui: cioè da un lato la coscienza libera e regolatrice, dall'altro il gioco meccanico delle forze psichiche al servizio di quella. Dal predominio del secondo sulla prima derivano per la più gran parte gli errori, le inconseguenze, le contraddizioni, le la-

cune, le aberrazioni, i salti capricciosi, così nell'ordine del conoscere come in quello dell'azione e dell'arte. Dall'ostinazione poi della coscienza intelligente a voler tutto cavare da sè stessa, a disprezzare la ricca miniera di materiali e il potente aiuto della produzione psico-meccanica deriva alla sua volta quel senile e vuoto scolasticismo, quello sterile e vano circolo di formole che sopprime ogni palpito di vita e trasforma i prodotti del pensiero in corpi mummificati, che al più leggiero cozzo della realtà si dissolvono in polvere impalpabile. Solo la subordinazione sapiente del meccanesimo psichico alla libera coscienza è feconda di utili e grandi risultamenti; per essa la scienza riproduce il reale senza disconoscere l'idea che lo governa, e si leva all'idea senza staccarsi dal reale in cui quella s'incarna; anzi quanto più si sprofonda nell'uno tanto più ritorna all'altra, di cui esso medesimo è un efflusso. Per essa l'arte attraverso alle mille gradazioni che il bello assoluto e immutabile assume nella vita concreta dell'uomo e nel suo commercio cogli altri esseri non si smarrisce e forvia, ma si è fatta abile a riprodurre le genuine sembianze del bello sotto forme sempre più varie, più elevate e profonde; per essa l'etica, il diritto, tutte le discipline che governano l'uomo individuo e sociale, vengono mano mano assoggettando le diverse forme, che il processo storico dell'umanità adduce, agli eterni e immutabili principii del giusto e del bene. La religione medesima, dovendo governare l'uomo tutto quant'è e compenetrarlo fino al midollo, richiede imperiosamente che si mantenga quella giusta relazione tra i due fattori d'ogni prodotto spirituale; essa pure, se una tale armonia venga meno, si deforma e snatura doventando a tenore dell'elemento che trasmoda o astratto razionalismo scemo d'ogni efficace azione sulla vita o tenebroso misticismo e superstizione.

Ci rimane finalmente a notare che il meccanesimo psichico sebbene non possa mutare le sue leggi essenziali,

che sono in ultima analisi ciò che costituisce l'animalità, è tuttavolta capace d'un progressivo perfezionamento, quando al governo di esso sieda il pensiero intelligente e la retta volontà. Nè potrebb'essere diversamente, posciachè, come più volte osservammo, ogni atto e fatto dello spirito, a qualunque ordine appartenga, s'impronta incancellabilmente nel soggetto in cui si compie. Così la coscienza viene gradatamente trasformando e migliorando il suo stromento psichico, come questo alla sua volta nobilita e perfeziona l'organismo corporeo. Il che, entro certi confini, può accadere fin anco allora che il subbietto intelligente è estrinseco al subbietto del meccanesimo: di che ci porge un chiaro esempio l'ammaestramento de' bruti. Nell'uomo poi la cosa si fa e nell'una e nell'altra maniera; esso è capace e di essere educato dagli altri e di educare sè stesso. Nè l'influsso benefico dell'elemento razionale sulla psiche rimansi chiuso entro i limiti dell'individuo. Quali che sieno i processi arcani per cui le qualità si ingenite come acquisite dei genitori si trasmettono alla prole, certo è che ogni novella generazione porta seco dalla nascita un complesso di disposizioni, nelle quali sta come inviluppata e compendiata tutta la vita psichica de' parenti. Talchè se il meccanesimo fosse l'unico fattore della vita, come pretendono certe teorie psicologiche, o ci avrebbe una perfetta inalterabilità nelle succedentisi generazioni — ciò che vediamo accadere ne' bruti che rimangono sottratti all'influenza dell'uomo —, oppure ci sarebbe un progresso uniforme e incessante e un incessante regresso. La libertà e solo la libertà spiega il fatto storico, cioè lo scadere di questa nazione, di questa razza, l'avanzare e il perfezionarsi di quella. La libertà come da un lato può paralizzare e sperdere miseramente le migliori disposizioni e i frutti accumulati d'una lunga serie di generazioni colte e virtuose, così dall'altro rende possibile il risorgimento e la riparazione. Ma quanto è più agevole il distruggere che non l'edificare! Imperocchè la libertà che vuole il male rinnega e soffoca sè medesima

e ogni suo atto con cui si assoggetta al meccanesimo animale, crea nuovi limiti e nuovi ostacoli e per l'individuo stesso e pe' suoi discendenti; finchè la fiaccola della coscienza doventa così fioca e tremolante che appena rischiara lo spaventevole disordine di tutto l'essere umano. Allora il ritorno al meglio non è più possibile, se non intervenga un'azione esteriore. Le razze umane giunte al limitare della bestialità ce ne porgono un irrefragabile documento. Ma chi potrà sperare che si rialzino da quello stato, se le nazioni civili seguiteranno, come han fatto quasi esclusivamente finora, ad influire sopra di quelle co' peggiori loro elementi, con la zavorra e il putridume che fermentano sul fondo della civiltà (1)?

È chiaro pertanto che il movimento psicologico, quale s'è venuto svolgendo in Germania dal principio di questo secolo a' giorni nostri per opera soprattutto delle scuole realiste, mentre ha pur diffuso molta luce su' più riposti e intricati fenomeni della vita spirituale, non è riuscito però a conciliare in modo veramente scientifico quella dualità, che i vecchi sistemi avevano riconosciuto e affermato senza trovarne le vere attinenze e l'unificazione. La coscienza soprattutto o venne troppo leggermente trattata come qualcosa che s'intenda da per sè, o fu confusa coll'attualità ed energia del fatto psichico in generale, ovvero, come nel tentativo del Fortlage, fu cercata là dove non poteva trovarsi. Con la coscienza naturalmente rimaneva nel vago e nel buio la radice di tutte le attività superiori, e perciò svaniva il criterio fondamentale su cui riposa la distinzione tra l'uomo e il bruto. Così la psicologia riusciva impotente a troncare il corso di quelle mostruose e avvilenti teorie, superfetazione morbosa delle scienze naturali, delle quali, se pur la coltura e la civiltà non sono destinate a perire, i posteri un giorno arrossiranno per noi.

---

(1) V. App. N. 81.

APPENDICE

Schiarimenti e note

1. (V. pag. 6). *Je pourrai montrer facilememt qu'en physiologie le matérialisme ne conduit à rien et n' explique rien* — scrive Claudio Bernard, nome certo non sospetto a'materialisti. Ma quello ch'ei dice della fisiologia quanto a maggior ragione non varrà della psicologia?

2. (V. p. 11). *Die sinnliche Gewissheit.* Il vocabolo *Gewissheit,* astratto di *gewiss,* che si traduce *certo,* involge un significato che il termine italiano non rende, derivando da *wissen* (sapere).

3. (V. p. 12). Questo, per mio avviso, è un errore. Nella percezione sensibile come tale non è dato più il *Sein* che il *Was,* come tali, avvegnachè così l'*essere* come le sue *determinazioni* abbisognano per venir concepiti di qualche altra cosa oltre alla sensazione; ma è data la materia del *was,* ossia sono date le qualità sensibili, che quando la mente avrà concepito l'*essere* appariranno come *ciò che* esso è.

4. (V. p. 12). Altrove il Rosenkranz scrive: « Il pensare, co-
« me non ha una forma sensibile o mezzo-sensibile, così non
« ha un sensibile contenuto; questo è altrettanto universale
« quanto quella è semplice. » Op. c. p. 320.

5. (V. p. 13). La psicologia dello Herbart è metafisica ne' suoi principii, matematica nel suo svolgimento; e ciò vale anche di quelli tra' seguaci di lui che rimasero più strettamente fedeli al suo indirizzo, come il Drobisch e il Volkmann. Il Beneke e il Waitz reclamano per la psicologia il carattere di scienza naturale; il Fortlage la tratta come scienza sperimentale, carattere che veste principalmente nei lavori del Fechner; un'opera del Lotze s'intitola *Psicologia*

medica o fisiologia dell' anima; il giornale che di presente continua le tradizioni erbartiane, porta il titolo di *Giornale per la filosofia esatta.* Il nome *positivo* non occorre ch' io ricordi, in veruno di questi autori.

6. (V. p. 13). Lo Herbart, che del resto si accosta per molte parti al Leibniz, confessa apertamente in qualche luogo l' influenza delle dottrine del Locke, cui egli loda e raccomanda.

7. (V. p. 14). Ciò è tanto vero che molti pensamenti di questo o quel filosofo, presi da sè, mal sapresti dire se pecchino d'idealismo o di materialismo. Tale è, p. es., il moto circolare identificato da Platone all'attività dell'anima; il quale dalla critica che ne fa Aristotile, accettandolo però egli stesso rispetto alla pura intellezione (De An. I. 3. Cf. il Comm. di Trend. p. 252 sqq.), non può inferirsi essere una semplice metafora, e ricorda la grossolana ipotesi dello Czolbe, che pretende ridurre l'autocoscienza a un movimento rotatorio nel cervello o nelle correnti elettriche. Tale è il *movimento* del Trendelemburg, tali le onde della coscienza del Fechner, ecc. Che più? ogni metafora è un punto ove quelle due vie si toccano e da esso si passa con tutta agevolezza sull'una o sull'altra.

8. (V. p. 16). Infatti l' *Io,* secondo lo Herbart, essendo *ciò che pensa sè stesso,* e il *sè* dovendo necessariamente essere eguale all' *Io,* ne viene che il secondo termine della proposizione non si raggiunge mai: donde l'equazione *Io = ciò che pensa quello che pensa quello che pensa ecc.* all' infinito.

9. (V. p. 25). « Concetti universali, che vengano pen-
« sati solamente per la loro comprensione, senza che la
« nostra rappresentazione sdruccioli nella loro estensione,
« sono *ideali logici,* a cui il nostro pensare effettivo *deve*
« accostarsi sempre più; in quel modo che tutta la Logica
« è una *morale del pensiero, non già una storia naturale*
« *dell' intelligenza.* »

HERBART, *Istituzioni di Psicologia,* §§ 78, 180.

10. (V. p. 25). Questa ingenita persuasione, che è quasi una reminiscenza che il pensiero porta seco della sua origine, passando nel campo della riflessione ha prodotto tutti i sistemi idealistici. Il Platonismo ne fu se non assolutamente la prima, certo la più splendida manifestazione. Tra' moderni il nostro Mamiani, massime negli ultimi suoi lavori e segnatamente nelle *Confessioni d'un metafisico,* fu quegli che per avventura la riprodusse sotto forma più luminosa e più vi-

cina alla platonica, tenendo fermo il principio e ad un tempo conciliandolo e adattandolo alle mutate condizioni della scienza universale.

11. (V. p. 26). La voce *estetico* è pigliata dallo Herbart e da' suoi seguaci in largo senso a designare tuttociò che porge materia a un giudizio d'apprezzamento. L'*Estetica* quindi è una scienza generale, di cui l'*Etica* è il ramo precipuo, un'altro è la dottrina che più comunemente s'intende sotto il nome d'Estetica, ossia la Callologia.

12. (V. p. 29). Sotto il nome di coscienza appreziativa abbiamo considerato quivi la coscienza morale insieme all'estetica, giuridica, ecc. Ma la coscienza morale comprende, oltre l'apprezzamento del valore del *bene onesto*, anche un altro elemento, la coscienza della propria libertà. Di questa parleremo a proposito della volontà. V. libro I. pag. 51 e seguenti.

13. (V. p. 30). Il Lotze ha svolto questa teoria in parecchi luoghi de' suoi scritti, nel suo trattato giovanile di metafisica p. es. e più diffusamente nel *Microcosmo* (V. specie lib. IX, cap. I.), benchè in questo movesse da un altro punto di vista. In una lettera poi del 10 novembre 1862, nella quale colla gentilezza che in lui pareggia il sapere e l'ingegno, e' rispondeva a talune mie osservazioni, l'egregio scrittore, della cui amicizia altamente mi onoro, esponeva con ordinata e limpida concisione il suo parere su tale argomento. Di questa lettera credo far cosa grata al lettore dando qui la versione italiana per quella parte che si riferisce al proposito nostro, sperando che l'autore non avrà per male s'io mi prendo la libertà di pubblicare una sua scrittura confidenziale senza chiedergliene licenza.

« I. Falsamente opina chi stima che un oggetto A, il « quale in sè sia soltanto un oggetto pensato, diventi una « cosa reale tostochè cada immediatamente sopra di esso « la posizione x, che noi denominiamo realtà. Siffatto A^x « non sarebbe niente di più d'un *pensiero reale*.

« II. Acciocchè A sia pensato come una *cosa*, conviene « pensarlo in determinate attinenze con B, C, D; per esem- « pio che A possa patire da B o agire sopra B, C, D. In « codesta attinenza, che indicheremo con y, consiste la « proprietà, pensata, d'esser *cosa* (il tedesco dice ricisa- « mente *Dingheit* = cosalità), ossia la realtà di A. Su questo « y cade la posizione x e con ciò la realità pensata diventa « effettiva.

« III. Distinguendo così realtà $= y$ ed effettività $= x$ (1),
« il pieno essere d'una cosa A risulta dalla effettività della
« sua realtà pensata; esso è come a dire $= x$ (A^y).

« IV. Chi all'incontro omette y ed afferma che A pen-
« sato diventa reale per il cadere immediatamente su di
« esso della posizione x, costui a o) non sarà più in grado
« d'indicare per che cosa propriamente si distingua l'esi-
« stente dal non esistente, b oppure) dovrà confessare la
« differenza consistere in ciò che per codesta posizione x
« furono comunicate ad A quelle capacità per l'appunto
« d'agire e di patire.

« V. Quest'ultima espressione sotto b) io la reputerei
« sempre falsa, almeno in tanto in quanto crede di poter
« considerare la posizione x che cade su A come l'ante-
« cedente a cui poscia tien dietro la conseguenza che A^x
« quind'innanzi possieda anche le proprietà y. Codesta suc-
« cessione non ha luogo, anzi nel pensiero si avvera il
« contrario; prima si pensa in A la determinata forma della
« sua realtà (p. es. che A sia una cosa o un avvenimento
« o uno stato, dal che dipende il significato che prende y
« in ciascun caso), e allora soltanto facciamo cadere su
« questo A^y la posizione x. Il che vuol dire che non pos-
« siamo affermare propriamente una rappresentazione (la
« quale sarebbe significabile con una parola), bensì affer-
« miamo sempre che questa rappresentazione (o, a parlar
« più giusto, il suo contenuto) sta in una determinata atti-
« nenza con una seconda (quindi affermiamo sempre una
« *proposizione*): ossia nulla può essere affermato o posto
« senza più, anzi ogni posizione conviene che ponga un A
« in una determinata situazione y.

« VI. Ma nell'essere non c'è affatto successione tra x
« e y, si amendue sono contemporanei e fanno una cosa
« sola. Non c'è verun A, il quale esista e niente più (x),
« senza trovarsi in una qualche situazione (y), e ogni essere
« consiste nella effettività d'una siffatta determinata somma
« di attinenze. Un puro essere, che fosse soltanto x e non
« y^x, è una semplice astrazione, equivalente al puro con-
« cetto dell'affermazione, dove non si sa poi quello che
« venga affermato.

(1) Il tedesco adopera i termini *Realität, Wirklichkeit*, che tutti e due si sogliono tradurre coll'italiano *realtà*; ma per serbare la distinzione ho creduto valermi della voce *effettività*, che anche per la etimologia è analoga a *Wirklichkeit*.

« VII. Io sono perfettamente d'accordo col Rosmini che « non si possa spiegare per mezzo del *pensiero* in che con- « sista l'effettività, l'*x;* questa in ogni caso non si può se « non sperimentare in sè stessi (*erleben*); all'incontro puossi « pensare benissimo e dire in che consista l'*y*, la realtà, « la quale in modo incomprensibile viene posta per mezzo « di *x*. »

Con quest'ultima osservazione il Lotze rispondeva a un mio cenno sulla teoria rosminiana circa la percezione de'reali.

14. (V. p. 30). Cf. la nota precedente; dalla quale apparisce che al Lotze non è sfuggita questa difficoltà e come e'cerchi di cansarla. La mia osservazione poi è generale, e vale pel principio delle attinenze senz'altro.

15. (V. p. 30). « Il primo punto fisso nella teoria del « conoscere è questo che noi abbiamo una percezione del « nostro proprio interno psichico, nella quale è compreso « direttamente l'essere senza che vi si frammischi veruna « forma straniera. »

UEBERWEG, Syst. d. Logik, ed. 3.ª pag. 75.

Questo principio era già stato inconcussamente stabilito da S. Agostino. Cf. *de beata vita c. 7. de lib. arbitr. II. 7.* e. altri luoghi parecchi citati dall'Ueberweg nel suo eccellente compendio della storia della filosofia, parte II. ed. 3.ª pag. 84.

16. (V. p. 32). De An. II. 12. Avvertiamo tuttavia per debito di giustizia come i commentatori d'Aristotile interpretino questo aforisma in due sensi differenti, siccome nota il Trendelemburg (De An. p. 413 sq.). Alcuni cioè, Simplicio e Temistio p. es., opinano che quello che riceve la forma senza la materia secondo Aristotile sia l'organo sensorio — e codesta interpretazione cadrebbe sotto la critica che noi facciamo nel testo —; altri, come l'Afrodisio e Gio. Filopono, intendono che sia la facoltà dell'anima, che quasi imitando forma alla mente le immagini delle cose.

Io inclino a credere che A. non intendesse nè l'organo nè una facoltà dell'anima, sibbene l'animale intiero in quanto sente, quindi anche l'organo; di che mi fa fede la sua osservazione a proposito delle piante (De an. II. 12 § 4).

17. (V. p. 33). Ciò per altro, secondo quello che s'è detto e che diremo più avanti, non accade mai a tutto rigor di termini. Ma sia che un atto di coscienza possa di-

ventar oggetto di sè medesimo o d'altri atti successivi direttamente per sè ovvero per qualche cosa che ne tenga le veci, come risulterà dalla discussione ulteriore, il nostro presente ragionamento non è punto infirmato.

18. (V. p. 33). Se ad alcuno sonasse male questa espressione, che certo non vuol essere presa alla lettera come quella che sembra supporre l'assurdo d'una moltiplicità di parti nell'anima, vi sostituisca quest'altra: *in quanto non è pura coscienza.*

Ci facciamo debito di notare anche queste che possono parere inezie, perchè troppo ci dorrebbe di vedere tortamente interpretato il nostro pensiero.

19. (V. p. 36). Sull'elemento *materiale*, che rende rappresentabile separatamente, benchè per via indiretta, l'atto di coscienza, v. più innanzi.

Avvertasi inoltre che qui si parla del vero e proprio atto mentale, del contemplare come tale, che perciò non può essere realmente scisso dall'oggetto contemplato.

20. (V. p. 41). *Realität und Fürsichsein der Dinge sind volkommen gleichbedeutende Begriffe,* scrive anche H. Lotze (Cf. specie Mikrok. lib. IX. c. III.), il quale già ravvisa un *Fürsichsein* (esser per sè) nel sentimento.

21. (V. p. 43). Nell'uso tecnico i significati di questi due vocaboli, che l'uso comune adopera ora promiscuamente ora distinguendoli secondo altri criterii che non sono quelli d'una classificazione psicologica sistematica, sono a bastanza determinati perchè sia necessario ch'io li definisca. Colori, suoni, sapori ecc. sono *sensazioni;* il piacere e il dolore con tutte le infinite loro gradazioni e misture sono *sentimenti.* Ma quello che importa di notare si è che non v'ha tra gli uni e gli altri una separazione assoluta, anzi piuttosto costituiscono tutti insieme una serie continua, di cui un polo è la sensazione così detta oggettiva (specie quelle della vista) dove prevale assolutamente l'elemento rappresentabile, e l'elemento subbiettivo, sentimentale, è presso che nullo affatto; l'altro polo è il sentimento puro, in cui prevale il piacere o il suo contrario, e l'elemento oggettivo, rappresentabile, scompare. Tutti gli altri termini della serie comprendono in varia proporzione amendue gli elementi e s'accostano più all'uno o all'altro estremo, dal quale anche sogliono pigliare il nome. Ciò fu avvertito chiaramente anche dal Fries (V. Sist. v. Logik. ed. 3.ª pag. 33). Come poi in ogni sensazione, anzi anche nelle rappresentazioni più

astratte, ci sia, benchè inavvertito, un sentimento propriamente detto, fu ben mostrato dal Lotze (V. Mikrok, v. I. p. 264-5 ed. 2.ª p. 272-3 e altrove).

22. (V. p. 45). Non è difficile trovarne le traccie p. es. in Aristotile e ne' suoi predecessori (Cf. Arist. de An. I, 2, §. 20 ed. Trendelemburg); tra' moderni poi sono evidenti nel Leibniz. Quanto a' filosofi recenti furono lo Schleiermacher e il Beneke principalmente e dietro a questi l' Ueberweg, che hanno formulato esplicitamente e consolidato quel teorema. Anche il Lotze riconosce che *alles unser Vorstellen sich nur des Inhaltes bemächtigen kann, den wir irgendwie erleben.* (Mikr. V. p. pag. 280 ed 2.ª p. 288-9 Cf. id. v. III. lib. 9 c. III.).

23. (V. p. 47). Merita d' essere consultato in proposito il Fortlage (*System d. Psych. als empir. Wissensch. Leipzig* 1855), massime al § 16, ove distingue lo *spazio de' sensi*, quello *della memoria* e quello *della fantasia*.

24. (V. p. 50). Questa osservazione, che non credo però del tutto nuova, è del Lotze, e trovasi svolta colla solita finezza d'osservazione di questo eminente psicologo in qualche luogo del suo Microcosmo.

25. (V. p. 61). Ciò venne osservato chiaramente dallo Zimmermann nella sua *Estetica*. Se due spiriti — scrive egli — deono poter esistere l' uno per l' altro realmente, cioè l' uno ricevere in sè la vera immagine dell' altro, « occorre che la manifestazione d' ambedue (il loro incor- « porarsi nella materia) sia la medesima; occorre che la « stessa parte del mondo sensibile serva ad ambedue d' in- « carnazione; l' uno e l' altro, considerati sensibilmente, « debbono essere due anime in un corpo » § 690.

26. (V. p. 66). Stando al Fortlage il primo psicologico, la sostanza permanente, il fondo ultimo della vita psichica è il *Trieb* (impulso, tendenza), anzi l' anima non è che un sistema di tali impulsi primitivi, come si vedrà più innanzi allorchè disamineremo più particolarmente il concetto di questo autore sulla coscienza.

27. (V. p. 68). « Fu un errore .... dell'idealismo » — scrive lo Herbart — « che l' *Io* contrapponga a sè stesso « un *non-io*, quasi le cose fossero originariamente affette « dalla negazione dell' *Io*. Se così fosse non si formerebbe « mai un *Tu* e un *Egli*, mai non si riconoscerebbe un' altra « personalità fuori della propria. Bensì ciò che fu sentito « internamente viene trasportato, ove sia possibile, all' og-

« getto esterno. Perciò insieme coll' *Io* si forma il *Tu* e « quasi contemporaneamente con questi il *Noi*, che l' idea-« lismo ha dimenticato e doveva dimenticare se non voleva « essere desto da' suoi sogni. Perocchè la rappresentazione « del *Noi* è manifestamente dipendente dalle circostanze; « essa si produce in un ambito ora maggiore ora minore, « e in vero sempre così da accogliere anche l' *Io*. Lehrb. « d. Psych. § 198 Anmerk.

« È della massima importanza morale e in genere pra-« tica la rappresentazione del *Noi*, che si fonda sulla pre-« supposizione d' un sentire e concepire comune. Essa fa « un contrappeso naturale all' egoismo propriamente detto; « ed è naturale, perchè nessun uomo può sapere al giusto « quello che e' sarebbe tutto solo. Nella cerchia del *Noi*, « mentre si risolve in un *Io* moltiplice, si generano la ret-« titudine e lo stimolo all' onore. »

Ibid. §. 201 Anmerk.

28. (V. p. 70). Non sarà inopportuno riportare qui volti in italiano alcuni passi dello Steinthal, che si attengono direttamente al nostro argomento, ma che introdotti nel testo ci avrebbero menato un po' fuori di strada. Del resto a giustificare queste e altre citazioni di autori alemanni recenti, ricordi il lettore il doppio scopo dello scritto presente.

« La psicologia insegna che l' uomo assolutamente e « per essenza sua è socievole cioè destinato alla vita sociale, « avvegnachè non possa diventare e fare quello che deve « se non in unione co' suoi simili.... Lo spirito è il pro-« dotto comune della società umana, ma la produzione dello « spirito è la vera vita e la destinazione dell' uomo, sicchè « questi è ordinato alla vita comune e l' individuo è uomo « solamente nella comunanza e per la partecipazione della « vita della specie.... La coscienza dell' uomo incivilito si « fondamenta ancora sopra una tradizione trasmessa per « molte generazioni e con esso lui concresciuta. Così l' in-« dividuo, che prende parte alla coltura comune dello spi-« rito, viene determinato non solamente da' suoi contem-« poranei, ma eziandio e più da' secoli passati e da questi « è dipendente nel pensare, nel sentire, nel volere. Ma « egli non vive in una connessione egualmente stretta con « tutti i suoi contemporanei e con tutti i tempi del suo « passato. Entro la grande cerchia della società si formano

« delle cerchie via via minori e più anguste fino alla fa-
« miglia; codeste cerchie non sono l'una fuori dell'altra.
« ma si toccano e s'intersecano in mille guise ».... Quindi
« sorgono nel seno delle società umane, attinenze, fatti,
« prodotti psicologici di peculiar natura, che non risguar-
« dano l'uomo come singolo nè da esso in quanto tale
« procedono. Sono attinenze che hanno luogo non tanto
« nell'uomo, quanto piuttosto tra gli uomini; destini a cui
« soggiace non immediatamente ma solo mediatamente,
« perchè appartiene a un tutto che li subisce. » Insomma
sorge « lo spirito d'una totalità, che è diverso da tutti gli
« spiriti individuali che ad esso appartengono e che tutti
« li signoreggia. »

Cotesto spirito nazionale « non è una psiche nel senso
« proprio della parola, non è una sostanza che s'abbia a
« concepire come sostrato delle sue attività....; ma nulla
« di meno esso è un *subbietto.* » Infatti « la semplice som-
« ma di tutti gli spiriti individuali d'un popolo (la quale
« certamente costituisce l'essenza sostanziale dello spirito
« di esso popolo) non basta a darci il concetto della sua
« unità.... in quella guisa che il concetto d'un organismo
« (d'una unità organica) non si assolve nella somma delle
« sue parti, anzi a codesta somma manca per l'appunto
« ciò che fa di essa un organismo, il vincolo interno, il
« principio o come che piaccia di chiamarlo. Così anche
« lo spirito nazionale è ciò che d'una moltitudine d'indi-
« vidui fa un popolo, è il vincolo, il principio, l'idea della
« nazione e forma la sua unità. » Siffatta unità si riscontra
anzitutto « in quell'attività spirituale degli individui, che
« a tutti è comune ».... nel « nostro commercio fra i singoli
« e il tutto. » Al che conviene aggiungere « la consapevolezza
« di tale attività e comunanza.... Perocchè non gli indi-
« vidui in quanto tali producono la nazione, sibbene in
« quanto essi abdicano alla loro isolata individualità. Nel
« concetto di nazione si pronuncia la coscienza d'una così
« fatta abnegazione di sè stesso e del risolversi nello spi-
« rito universale della nazione.... È cosa notevole che un
« certo ceppo mongolico non ha veruna denominazione spe-
« ciale e soltanto dà a sè stesso il nome di *noi*.... Come ogni
« individuo così anche ogni popolo ha la sua peculiare
« autocoscienza, per la quale primamente esso diventa un
« popolo particolare, come quello una particolar persona.
« E come l'autocoscienza d'ogni individuo così anche quella

« della nazione si appoggia a un determinato contenuto « obbiettivo; l'autocoscienza procede dalla coscienza; la « forza e la dignità di quella si propagano a questa. Quindi « anche l'autocoscienza d'una nazione si appoggerà pur « sempre anco alle relazioni obbiettive, quali sono la de-« rivazione, la lingua, ecc.; ma il punto sagliente in essa, « la luce onde s'illumina, è quel subbiettivo e libero atto « del risguardar sè stessi come un tutto, come *una* nazione. »

Einleit. Ged, ü. Völkerpsychologie — V. *Zeitschr. f. Völkerpsych u. Sprachwiss.* V. 1.

Con questa introduzione lo Steinthal inaugurava una nuova scienza, la *psicologia delle nazioni*, nel che a dir vero era stato preceduto dal nostro Vico; anzi il concetto rimonta fino a Platone. Ma per quanto uno sia proclive a riconoscere nelle nazionalità altrettante unità naturali e a credere collo Steinthal che « la forma della vita comune « dell'umanità sia appunto lo spartirsi di questa in na-« zioni e che lo svolgimento del genere umano sia vinco-« lato alle differenze nazionali », è troppo chiaro che v'hanno altre unità collettive naturali e strettamente organiche (sia che come la tribù, il clan, la casta ecc. sieno destinate a scomparire dopo una vita più o meno lunga, sia che abbiano a durar perenni, come la famiglia, la chiesa, lo stato) alle quali si dovrebbero però applicare i medesimi principii che l'A. applica alle nazioni; donde una psicologia della famiglia, dello stato e via dicendo. E molti diranno o tutte o nessuna. Noi lascieremo aperto il problema.

29. (V. p. 81). Per non aver fatto questa distinzione tra la presenza, l'attualità, della sensazione e la consapevolezza di questa, i filosofi sono caduti, secondo i loro opposti indirizzi, in due opposti errori.

Perocchè da un canto si volle attribuire la coscienza e conseguentemente anche l'intendimento e la ragione, benchè in grado inferiore, a' bruti, e per lo più si cadde più o meno apertamente nel sensismo; dall'altro canto non potendo e non volendo accordare la coscienza a' bruti, si arrivò sino a negare a questi anche la sensibilità e ogni maniera di vita interiore. Opinione favorita de'Cartesiani e di taluni eziandio fra'moderni.

30. (V. p. 84). Però a voler essere esatti e giusti non conviene omettere di notare come anche lo Herbart distingua *l'essere conscio a sè stesso delle proprie rappresentazioni dall'essere le rappresentazioni nella coscienza.*

« L' espressione: *una rappresentazione è nella coscienza,* « vuol essere distinta da quest' altra: *io sono conscio a me* « *stesso della mia rappresentazione.* Nell' ultima vi è perce« zione interna, nella prima no. Nella Psicologia c' è asso« lutamente bisogno d' un vocabolo che denoti il *complesso* « *di tutto l' effettivo rappresentare simultaneo.* E non se ne « trova altro tranne quello di coscienza. Occorre qui con« tentarsi d' un uso ampliato della lingua, tanto più che la « percezione interna, che altrimenti si richiede per la « coscienza, non ha un confine fisso dove incominci e dove « finisca, e che oltracciò l' atto medesimo del percepire non « viene percepito, cosicchè bisognerebbe escludere dalla « *coscienza* anche questo, per la ragione che *di esso* non « siamo consci a *noi medesimi*, quantunque esso sia un sa« pere attivo e non guari una rappresentazione impedita. »

Lehrb. d. Psych. § 16 Anmerk. — Press'a poco il medesimo egli scrive anche nella *Psichologie als. Wissenschaft.* Th. 1. p. 55.

Ma qual uso della lingua e quale elasticità de' concetti ci potrà permettere di dire che rappresentazioni onde non siamo consci sono nella coscienza? Pure l' apparenza di questo assurdo è un fatto, che già abbiamo mentovato della come una tra le principali difficoltà che presenta l'analisi coscienza. E la soluzione di tale difficoltà ci vien porta, come osserviamo innanzi, dal concetto d' una dilatazione della coscienza prodotta dall' estendersi delle attinenze che in essa vengono comprese. Rappresentare (*vorstellen)* è sempre aver coscienza di qualche cosa; essere consci della propria rappresentazione, è rappresentare la rappresentazione cioè aver coscienza dell' attinenza tra la rappresentazione medesima e la nostra vita subbiettiva.

31. (V. p. 85). Se si fosse posto mente a questa semplice verità e alla luce che essa versa sul processo conoscitivo, si sarebbero agevolmente sbrogliati parecchi nodi apparentemente intricatissimi della metafisica. Di che mi piace arrecare un esempio, chiedendo scusa al lettore se paio dilungarmi un poco troppo dal mio tema.

Il Rosmini (V. Teosofia v. I. p. 85 sq.) dice a proposito del tentativo di classificare l'*essere*, che l'*essere iniziale* è ciò che hanno di comune tutte le entità; ma siccome per sè considerato anch'esso è alla sua volta un'entità, quindi per codesto doppio modo di risguardarlo si ottiene una prima dualità, che rende possibile la detta classificazione,

la quale sembrava impossibile. Infatti tra codesta entità che si chiama *essere puro* e le altre corre questa differenza, che la prima contiene soltanto sè medesima e le altre contengono oltre a lei qualche altra cosa. Però critica Aristotile per aver negato che l'*ente* e l'*uno* sieno essi medesimi qualche cosa distinta dalle altre categorie; « perocchè come « ci avrebbe in tal caso qualche cosa oltre ad essi? e come « gli enti saranno più di uno? »

Arist. Metaph. II. III.) 4 (1)

Questo garbuglio e molti altri analoghi nascono dalla natura propria del pensiero, che ripiegandosi sopra sè stesso fa oggetto d'una nuova riflessione ogni atto precedente all'infinito. Quindi ciò che qui è detto dell'*essere* si può dire egualmente del *pensiero*, del *concetto* o dell'*idea* e parimenti della *parola* e del *segno* in generale, qualora questo venga indicato esso medesimo con un segno. La *parola* oltre significare ciò che tutti i vocaboli hanno di comune, essa medesima è *una* parola; il segno ≡ (ponendo che ≡ si prenda a denotare segno in genere) oltre significare tutti quanti i segni, significherà anco sè stesso; il *concetto* oltre essere ciò che hanno di comune tutti i concetti, siccome è pensabile esso medesimo, è alla sua volta *un* concetto; il *pensiero* è esso medesimo *un* pensiero.

Notisi poi che questa proprietà di alcune cose di essere cioè il genere e di entrare daccapo come specie nel genere stesso, la quale come dissi nasce dalla natura della riflessione, fu applicata tortamente a ciò a cui non competeva, onde si attribuì non di rado all'astratto ciò che è proprio sole del concreto (Platone p. es. fondamenta su questo equivoco uno de'principali argomenti addotti nel Fedone a sostegno dell'immortalità dell'anima, facendo *viva* la *vita* ecc.). Così a torto si attribuisce a una qualità ciò che essa esprime dell'altre cose, come bene osservava il Lotze in qualche luogo; nè la felicità è felice essa medesima, caduca la caducità e via dicendo.

In generale parmi si possa stabilire che tutti quei concetti che presentano quella singolarità sono concetti di relazione, e l'esser tali deriva appunto da ciò che la rela-

(1) La citazione è del Rosmini. Il testo suona: πῶς ἔσται τι παρὰ ταῦτα ἕτερου, λέγω δὲ πῶς ἔσται πλείω ἑνὸς τὰ ὄντα. Metaph. l. III. c. 4. 38.

zione può doventare alla sua volta termine d'un'altra relazione.

È dunque un sofisma *mutationis elenchi* se ciò che è proprio solo delle idee in quanto sono atti o relazioni col pensiero, si trasporta alle cose stesse. Le cose hanno comune l'esistenza, ma l'esistenza non esiste essa medesima. Il Rosmini cita (1) un passo di Tommaso da Vio di Gaeta, in cui è detto precisamente il medesimo: *Enunciatio* « *existentia non est* » *non implicat contradictoria.* E l'osservazione in contrario che fa il Rosmini, distinguendo tra *est* in senso di *realtà* e *est* in senso di esistenza in qualsiasi modo, quindi anche ideale, cade sotto le mie considerazioni precedenti. Oltredichè il ragionamento del Rosmini non prova, perchè prova troppo. Infatti esso si può applicare anche al *nulla.* « Se pel verbo *non est* — scrive egli — « s'intende che assolutamente non sia, la contraddizione è « patente; giacchè il dire: *non è*, è lo stesso che il dire: *non è cosa alcuna e però neppure è esistenza*, e il dire che « l'esistenza non è esistenza è indubitatamente contraddi- « zione (ibid.) »

Infatti colle identiche parole si proverebbe che il dire: *il nulla non è*, intendendo che assolutamente non sia, implica contraddizione, dovendo il nulla essere almeno *nulla.*

Se ciò che viene significato dall'*è* della copula è, come vuole il Rosmini, una entità, essa conviene anche al *nulla.* Mi direbbe forse il Rosmini che anche il *nulla* essendo un concetto, in quanto concetto, è un'*entità* ideale? E io rispondo che anche l'esistenza e il suo *Ente possibile* sono entità soltanto nel medesimo modo, cioè in quanto concetti, e però l'*essere* preso in questo senso non è altro che la pensabilità. Egli mi direbbe ancora — e lo dice, se ben mi ricordo, in qualche luogo dove parla delle entità puramente mentali o fittizie — che il *nulla* veramente non è nè anco pensabile, essendo la negazione dello stesso pensiero, e che però gli uomini allorchè nominano il *nulla* non fanno altro che designare con un vocabolo il vuoto che resta nella loro mente. Ovvero si potrebbe dire che trattandosi del concetto *nulla*, occorre distinguere l'atto mentale, che consiste nel rimuovere ogni contenuto, dal contenuto stesso che è zero. Quindi c'è un'entità ideale equivalente al concetto *nulla*,

(1) Teosof. V. I. p. 238.

ma questa è entità solo in quanto è atto della mente; non è già il nulla che sia qualche cosa, che sia almeno un pensabile, bensì ciò che lascia qui sussistere la forma concettuale, la pensabilità, è l'atto della negazione.

Codesta soluzione secondo me non fa che confermare l'instanza. Un concetto del nulla a ogni modo c'è nella mente; sebbene non abbiavi entità alcuna che gli corrisponda nella realtà. Non si può quindi negare al *nulla* d'essere egli pure un'entità ideale, e se questo valesse a costituire una maniera d'esistenza, converrebbe concludere che anche il nulla esiste.

Ma se ciò che costituisce un tale concetto altro non è che l'atto mentale del rimuovere e negare ogni contenuto, perchè non si dirà che anche pensando l'*essere*, il contenuto d'un tale concetto non è se non l'atto mentale del porre, affermare?

Accorderemo noi dunque allo Hegel che *essere* sia = *nulla*, perciò che l'uno e l'altro sono del pari assolutamente indeterminati (1)?

Non mai, perchè il contenuto dell'uno di questi concetti (e un contenuto l'hanno) è la posizione, e dell'altro la rimozione, la negazione. Dirassi per avventura che non sappiamo quale dei due sia posizione e quale negazione e che essendo ciascuno la negazione dell'altro, il loro contenuto è identico? Nemmeno, perchè quand'anche si supponga ad arbitrio — ciò che non si dee potere — positivo quello dei due che si vuole, questo in tale supposto è la negazione d'una negazione, l'altro poi la negazione della negazione d'una negazione. Che se si inverta l'ordine, la prima definizione competerà a quello cui competeva la seconda, e *viceversa*, ma non sarà mai fattibile di ridurli amendue in una sola formula cioè in una formula che li contenga entrambi, ad essere identici.

Altri forse insisterà dicendo che sono identici perchè possiamo concepire ciascuno alla sua volta, benchè in due diverse riprese, allo stesso modo dell'altro. Ma io faccio questo dilemma: o ciascuno dei due è qualche cosa, ha una qualche determinazione preso da solo, ovvero ciascheduno

(1) Il ch. prof. Spaventa dice che non è questa la vera ragione di tale identità, e se Hegel la mise innanzi, fu per burla. Il che dato e non concesso, si domanda se era lecito allo Stuggardese di fare per burla una sì profonda incisione nel cervello de'suoi seguaci.

non è pensabile, non è quello che è, se non in relazione all'altro. Nel primo caso essi differiscono per quello che sono in sè, e non si agguagliano se non nell'aver ciascuno la medesima relazione: verso dell'altro che l'altro ha verso dell'uno. Nel secondo supposto poi la differenza salta fuori dalla loro stessa relazione: ossia una volta posti in relazione (e stando all'ipotesi fuori della relazione non sono affatto), questa porta seco la loro assoluta differenza. Il che equivale a dire che sono una dualità primitiva, irriducibile.

Del resto non è vero che si possa ad arbitrio prendere come positivo quello si vuole, mentre nell'uno (*essere*) la posizione è immediata e la negazione è solo mediata, cioè esige un atto mentale con cui si passa al termine opposto e lo si nega, nell'altro poi (*nulla*) la negazione è immediata (quindi senza e fuori della relazione non è pensabile in veruna guisa) e la posizione non segue che dopo aver risguardato l'altro come mediata negazione esso pure, onde ne viene la posizione della propria negazione.

Badisi inoltre: se *essere* e *nulla* sono identici, come dice lo Hegel, finchè si pigliano assolutamente astratti, cioè senza l'aggiunta di verun'altra determinazione, come mai sono diversi anzi opposti tostochè ci si aggiunga una qualche determinazione? sarebb'ella contenuta in questa determinazione la differenza? Ma se è un'identica determinazione che aggiungiamo ad amendue! La loro differenza, dice lo Hegel, è ineffabile (*unsagbar*), quindi pura opinione (*Meinung*).

È ineffabile, perchè il concetto di *essere* essendo l'astrazione suprema non si può più oltre decomporre, quindi non si può cavarne per via analitica una determinazione che fosse opposta a quella del *nulla;* ma esso medesimo è quella determinazione che si oppone al *nulla*, perchè questo non la contiene anzi la esclude.

Che se non ammettiamo che un concetto sia concepibile anche dato che non si possa risolvere in altri, nessuno è più concepibile, dacchè tutti si risolverebbero da ultimo in concetti inconcepibili. Sicchè dovremmo conchiuderne — come scrive il Magalotti — « che tutta la nostra scienza « è un circolo, che movendosi da un ignoto e girando per « alcuni che paiono noti e il più delle volte non lo sono, « ritorna o nell'istesso o in altro ignoto (1). »

---

(1) Lett. fam. IV.

Prendendo a guardare la cosa sotto un altro aspetto (1), io direi:

Non è l'*essere* che si oppone al *nulla* e se ne distingue; infatti come potrebbe ciò che è nulla costituire il termine d'una opposizione? Dunque l'*essere* è solo; una unità e non una dualità primitiva. — Dianzi abbiamo ammesso una dualità primitiva, ma nell'ordine del pensiero —. Quello che si oppone è il *concetto* dell' essere al *concetto* del nulla; l'esistenza dunque come predicato non affetta le cose, ma i nostri pensieri delle cose; è una determinazione che noi aggiungiamo a un concetto per distinguerlo da altri, cioè per distinguere quello che ha un corrispondente fuori del pensiero da quello che non l'ha. Il soggetto del predicato *esistente* è il concetto, non però psicologicamente considerato, bensì logicamente, è il pensato, il contenuto, il *quid*. Ma è l'esistenza ideale? Credo di poter sciogliere pienamente questa difficoltà osservando:

I. Un concetto, per la natura della riflessione sopra mentovata, può diventare materia d'un altro pensamento, il quale è perciò il concetto d'un concetto.

II. Posti nella mente de'concetti, la cui materia sia costituita daccapo da altri concetti, se questi ultimi furono realmente pensati, que'concetti di secondo ordine saranno concetti di *enti*, benchè ideali.

III. Questi concetti si distingueranno da quelli, a cui non corrispondono come materia concetti effettivamente pensati in ciò che questi secondi mancano anche dell'*esistenza ideale.*

Arreco qualche esempio. Io ho il concetto della casa ove abito e quello d'un' altra casa che potrebbe fabbricarsi, poniamo, in mezzo al giardino. Il primo si distingue dal secondo pel carattere dell'*esistenza reale* che corrisponde all'uno e non all'altro. Se io *ripenso* il mio concetto della casa fabbricabile in giardino, io ho un concetto di secondo ordine, il concetto d'un concetto.

In seguito io mi sforzo di concepire un triangolo, due lati del quale sommati insieme sieno minori del terzo. Questo mio sforzo mentale non può venire ad effetto; ma io posso cionullameno ripensare questo mio tentativo, quasi fosse stato effettuato; anche in questo caso ho il concetto d'un concetto.

(1) Cf. Herbart. Met. gen. parte II. § 201 e sq.

Ora che differenza passa tra quest'ultimo e il concetto del mio concetto della casa immaginaria? La differenza che al secondo corrispondeva un pensamento effettivo, al primo no. Però al primo compete il carattere dell'esistenza (ideale qui), al secondo debbo negare anche questo carattere.

Se l'esistenza ideale consiste nell'essere pensato, ci avranno entità ideali relative all'uomo — e questi saranno i suoi concetti — ed entità ideali assolute, le *idee* in senso proprio, che equivalgono a pensieri divini.

Ma secondo lo Herbart quel carattere de'concetti che contraddistingue ciò che esiste realmente da'prodotti subbiettivi del pensiero sta in questo, che la posizione degli uni non può essere di bel nuovo tolta, degli altri sì.

Ora stando al medesimo autore i giudizi così detti esistenziali (quale a cag. d'es. *Iddio è*) mancano del soggetto, e il predicato vi è posto assolutamente; mentre, a detta d'altri, tali giudizi mancano di predicato, ed è posto assolutamente il soggetto. L'una e l'altra sentenza è falsa; il subbietto è vero subbietto, e un predicato l'hanno, se no non sarebbero giudizi. Qual è dunque il predicato? l'esistenza. Questa dunque è un predicato, ma non dell'oggetto reale, bensì del mio concetto. Ciò è conforme anche alla dottrina dello Herbart accennata in prima. Dicendo: *Dio è*, io non attribuisco nulla a *Dio*, non dico nulla di Dio — chè per dirne qualcosa è mestieri ci sia — ma dico moltissimo del mio concetto di Dio: dico, cioè, che ad esso corrisponde fuori del mio pensiero un reale.

Ma gli altri predicati saranno dunque anch'essi predicati solamente de'nostri concetti e non degli oggetti reali? Così è infatti fino a che non siasi formato quel giudizio esistenziale; dato poi questo, i predicati che io già aveva attribuito al concetto, diventano reali anch'essi, cioè determinazioni dell'oggetto.

P. es. Io ho il concetto *A*; scopro in esso i caratteri *b*, *c*, *d*, e quindi dico:

A è *b*,
A è *c*,
A è *d*.

Con ciò nulla è deciso quanto alla realtà di *A*. Ma se io posso dire: *A è*, cioè se il concetto *A* ha un corrispondente fuori del pensiero, allora *b*, *c*, *d*, che sono determinazioni di quel concetto, diventano determinazioni dell'oggetto.

L'esistenza è dunque una relazione del concetto a qualche cosa che non è lui; non si attribuisce l'esistenza al concetto, ma a questo si ascrive la proprietà di essere corrispondente a un che fuori d'esso. È dico fuori di *quel* concetto, perchè, come osservammo poc'anzi, l'oggetto può essere alla sua volta un altro concetto; nel qual caso si tratterà di esistenza *ideale*, di pensabilità.

— Ma — replicherà taluno — codesta relazione è ancora un pensiero; dunque non avete toccato la realtà, siete sempre chiuso nel castello incantato! —

Certo l'attribuire una tal relazione al mio pensiero è daccapo un pensiero, e questo in dati casi può essere falso, e quella relazione non essere data davvero. Importerà quindi determinare sotto quali condizioni si possa con verità assegnare quella relazione a un concetto. Tra codeste condizioni è appunto quella assegnata dallo Herbart, cioè il non potersi ritrattare la posizione del concetto. Quel carattere del concetto, di riferirsi a cosa al di là di esso, per essere carattere d'un concetto non vuol già dire che sia arbitrario, fantastico, e che dipenda dal pensiero medesimo.

D'altra parte il pensiero come attività dello spirito è un *reale*, che può alla sua volta venir pensato e diventar con ciò anche *ideale*. Sicchè questo secondo pensiero sarà necessariamente uno di quelli a cui corrisponde un *reale* (il primo pensiero). Ci è dunque nella storia del pensiero un precedente, un esempio diretto della relazione reale tra il concetto e il suo oggetto. Siffatto esempio potrà servire a concepir la relazione stessa anche quando il reale è fuori dello spirito. I fondamenti poi su cui si appoggia una siffatta analogia sono le leggi logiche del pensiero medesimo.

Con quest'ultima osservazione siamo pervenuti per altra via a quelle stesse conclusioni cui giugnemmo là ove si parlò della coscienza de' reali. E facciamo punto acciò non si dica che in questa nota abbiamo parlato *de omnibus rebus et quibusdam aliis.*

32. (V. p. 94) Colle due espressioni *identità dell'omogeneo* e *identità dell'omotopico* il Fortlage designa due caratteri che contraddistinguono la materia dallo spirito; per quest'ultimo l'*omogeneo*, vale a dire tuttociò che ha la stessa qualità, s'identifica, mentre per la materia non c'è altra identità salvo quella di ciò che occupa lo stesso luogo.

Non sarà poi discaro al lettore ch'io riporti qui tradotto alla meglio un passo dell'autore, onde rifluirà molta

luce sui brevi cenni a cui dovemmo star contenti nel testo.

« Il fluido elettrico potrebbe quind'innanzi venir con-
« siderato non più come una semplice materia impondera-
« bile, ma bensì come uno stato temporariamente soggetto
« alle leggi d'una sfera d'esistenza differente, uno stato,
« dico, di quella sostanza il cui stato fondato in sè mede-
« simo e riferito a sè chiamasi *Io* (*das selbst*) o senso in-
« terno. E poichè la nozione di stato riferito a sè stesso
« involge che esso sia anche il primitivo e originario, e
« così quella di stato riferito a un'esistenza contraria in-
« volge che questo sia secondario e derivato, ne seguirebbe
« che la materia elettrica non sia da risguardare come un
« *quid* dato originariamente nel mondo, si piuttosto come
« un modo d'essere derivato, in cui trapassa l'essenza pri-
« migenia del *Sè* allorchè si congiunge con sostanze assi-
« milabili e di nuovo separabili, appartenenti a una sfera
« opposta d'esistenza, e dal quale si tramuta novamente
« nel suo stato primitivo, tostochè svincolatosi da quell'ente
« separabile (il cadavere) ritorna nella piena esistenza a
« sè (o nella piena *autoesistenza*, *in das völlge Selbstsein*)
« del senso intimo. Ma codesta trasformazione non sarebbe
« da concepirsi così, che l'*Io* congiungendosi col cadavere
« (*Leichnam*, *il corpo anatomico*, direbbe il Rosmini) si tra-
« muti in pura elettricità — giacchè in tal supposto non
« gli resterebbe veruna attività psichica —; diremo piut-
« tosto che una parte di esso perseveri nell'attività psichica
« e quindi nello stato primigenio, mentre l'altra parte su-
« bisce quella trasmutazione. Legamento dell'*Io* al corpo
« (*Leichnam*) e trasformazione parziale dell'*Io* in fluido e-
« lettrico sarebbero quindi concetti equivalenti, di guisa
« che l'*Io* in quanto è psichicamente attivo non si mani-
« festa come fluido elettrico, in quanto apparisce come
« fluido elettrico, perde della psichica attività.

« In tal caso tutti i fluidi elettrici dell'universo sareb-
« bero parti d'un *Sè* primitivo o *Io* assoluto, le quali per
« la trasformazione hanno perduto lo stato d'identità del-
« l'omogeneo e passano in quello d'identità dell'omotopico,
« conservando tuttavolta la facoltà di ritornare, date le cir-
« costanze propizie, dal modo d'essere derivato all'origi-
« nario. »

Quindi l'A. distingue tre classi d'impulsi: 1.° di quelli che sono inerenti alla materia o *fissi* (p. es. la gravità); 2.° dei *mobili*, che possono inerire a questa o a quella massa

(fluidi imponderabili); e 3.° di quelli che possono per del tempo rimaner sospesi, indecisi se abbiano a passare nella massa *A* o nella massa *B*. Questi ultimi agenti se partecipano i loro impulsi a date masse, si chiamano *Triebe* (conati, impulsi, tendenze); se senza partecipare i loro impulsi li rattengono in sè, sono *atti di coscienza* o di *percezione* (V. Parte II. p. 27-8).

Altrove poi l'A. pone tra gli agenti della natura inorganica e gli impulsi (*Triebe*) nell'organismo anche questa differenza, che là le relazioni sono sempre bilaterali, mentre qui comincia la distinzione tra il *Sè* e l'oggetto. (Ibid. p. 31-2).

33. (V. p. 198). L'attività distinguente (*die unterscheidende Thätigkeit*) è secondo l'Ulrici la base medesima della coscienza; ossia questa non è se non il risultato (*Erfolg*) di quella attività. Che anzi, nel rispetto metafisico, egli non dubita d'immedesimare l'attività distinguente con l'*essere originario*, coll'*essere semplicemente preso*, coll'*uno* e *universale* (*das Ursein, das Sein schlechthin, das Eine und Allgemeine*). V. *Compend. d. Logik. Einl. Cf. Glauben und Wissen* e moltissimi articoli nella Zeitschr. f. Phil. diretta da lui insieme con Fichte e Wirth.

Non avendo fatto menzione fin qui delle dottrine di questo filosofo, per la ragione ch'io aveva di mira particolarmente le scole realistiche, colgo quest'occasione per ricordarlo con quella stima che i suoi lavori si meritano e raccomandare agli Italiani la lettura di opere che come le citate, cui vuolsene aggiungere una importantissima, *Gott und die Natur* (Leipz. 1861), possono non solamente fornirci materia di meditazione e d'istruzione, ma ancora rettificare i nostri giudizi sull'indirizzo del pensiero filosofico in Germania.

Affine alla sopraccitata è pure la spiegazione che della coscienza dà il Drossbach, benchè questi muova da tutt'altri principii. Ogni ente (atomo) ha natura fisica e spirituale a un tempo; come materia agisce sugli altri, come spirito percepisce le azioni altrui. Ma il percepire le impressioni non è ancora sentirle, nè il sentirle è per anco averne coscienza. Questa è possibile solo allora che un ente (atomo) è capace di ritenere le tracce delle impressioni passate. In tal caso a una data impressione aggiungendosene un'altra differente e l'una e l'altra venendo insieme percepite, di necessità viene percepita anche la loro *differenza*. « Questo

« percepire la differenza è appunto il percepire con co-
« scienza, avvegnachè ogni conoscere, ogni sapere è un
« distinguere. » (*Die Harmonie der Ergeb. d. Naturforsch. etc.* Leipzig 1858 p. 167 sq. Cf. *Die Genesis des Bewusstseins nach atomist. Princ.* dello stesso e sp. la sez. 2.ª). Nella quale determinazione v'ha senza dubbio del vero, e già Platone aveva osservato che σφᾶς (i. e. τοὺς κάμνοντας) ἐλελήθει πρὶν κάμνειν ἥδιστον ὂν (τὸ ὑγιαίνειν). (De Rep. 583 D.).

Ma se il percepire è per sè incosciente, anche la differenza dovrebb'essere percepita senza coscienza. La differenza dunque non può essere che un eccitamento a un'attività d'altro genere, all'attività del riferire. E si capisce facilmente come la differenza delle sensazioni serva così d'eccitamento, posciachè essa ci mette innanzi due termini distinti ed opposti, fra'quali si pronuncia per così dire da sè medesima la relazione.

34. (V. p. 100). Questa ci ricorda la *facoltà dell'errore* insegnata dal Rosmini. Ed è curioso come due psicologi che partono da punti così distanti e arrivano a punti più distanti ancora, come il Fortlage e il nostro illustre roveretano, pure s'incontrino in parecchi concetti originali. A cag. d'es. i *fochi medii* e i *fochi finali* del F., in generale il doppio aspetto sotto di cui si presenta il corpo organico, sono concetti che rispondono perfettamente a quelli enunciati dal Rosmini. Sarebbe interessante il raffronto dell'antropologia di questo colla psicologia empirica del primo.

35. (V. p. 104). Io credo sieno da distinguersi negli animali tre specie differenti di moti riflessi:

1.° moti riflessi puramente meccanici, dovuti solo al processo delle forze naturali inorganiche. Tali sarebbero quelli dovuti all'elasticità dei tessuti, alla gravità ecc.

2.° moti riflessi organici fondati sopra una particolare disposizione degli organi, sopra un coordinamento de'centri nervei secondarı e primari: p. es. il moto convulsivo della tosse, allorchè qualche corpo straniero venga a contatto della laringe.

3.° moti riflessi psichici, ne'quali l'agente intermedio tra lo stimolo e il movimento reagente si trova in una sensazione, in un sentimento, in una rappresentazione, o più generalmente in un gruppo o in una serie di prodotti psichici. Tale è il caso descritto nel testo.

Spesso poi in un movimento complesso si trovano riunite o due o tutte e tre le cause quassù enumerate. Alle

quali potrebbe aggiungersene una quarta ne'movimenti prodotti dalla volontà propriamente detta; pe'quali non sarebbe forse disacconcia la denominazione di riflessi o reazioni psichiche d'ordine superiore. Qui il termine mediano tra lo stimolo e il movimento trovasi nel pensiero, nella deliberazione autonoma.

36. (V. p. 104). Veramente il Fortlage considera dapprima soggetti a errore irrimediabile solo quegli esseri in cui le rappresentazioni rimangono slegate fra di loro; ma poi oppone i nessi variabili agli invariabili (V. p. 73 sq.). Sicchè io ho creduto d'interpretare così e compiere il suo pensiero. Forse per lui i collegamenti invariabili sono quelli che si fondamentano nella costituzione dell'organismo, e che perciò lasciano le rappresentazioni slegate tra di loro sotto il rispetto psichico.

37. (V. p. 107). « In ogni azione nervosa » — scrive il Ludwig — « hanno luogo secondo ogni probabilità delle « tramutazioni chimiche; e le forze che doventano libere « in grazia del processo che accade nei nervi sono, come « è del pari probabilissimo, elettriche. » Lehrb. d. Physiol. d. Mensch. V. I. p. 119.

38. (V. p. 111). Veramente il Fortlage non s'è arrestato a queste determinazioni puramente formali dell'impulso, e tentando di scendere più addentro nella sua intima natura è arrivato a immedesimarlo col sentimento ossia col piacere e il dolore. Ma il piacere e il dolore per sè non sono impulsi; lo sono solamente in quanto sono accoppiati e fusi l'uno con la tendenza a conservarsi nell'esser suo, l'altro con la tendenza ad annichilarsi e sciogliersi nel suo contrario (V. § 32 sq.). Or non s'accorse l'autore che il *Trieb* è venuto tutto a rifugiarsi in codesto *streben* (*tendere*)? che perciò la sua analisi dell'impulso non è affatto un'analisi? Essa infatti consiste nel dire: l'impulso è un sentimento che tende (a mantenersi o ad annullarsi), ossia che è accompagnato o che s'immedesima con un impulso.

39. (V. p. 112). Non possiamo qui astenerci dal comunicare al lettore una riflessione suscitataci dal concetto del Fortlage, specie per quel che risguarda la possibilità dell'errore considerata come condizione della coscienza: concetto che riscontriamo, rincalzato ed esagerato fino al più manifesto paradosso, in uno scritto recente dello Hartmann (*Philosophie des Unbewussten. Berlin* 1869).

Come colui che idolatra cecamente e smodatamente

una donna, finisce il più delle volte con avvilirla e calpestarla, così il pensiero germanico dopo aver divinizzato la ragione e la scienza, è arrivato al punto di sconoscere e bestemmiare l'una e l'altra. Già nel Fortlage la coscienza apparisce come un'imperfezione, dacchè consiste nell'arrestarsi d'un congegno della vita, e ha per condizione non solo il dubbio, ma fino l'errore. Lo Schopenhauer aveva già prima rincarato la dose, facendo dell'attività conoscitiva il prodotto morboso d'una volontà traviata, e dell'obbietto di quella un'illusoria e dolorosa fantasmagoria, anzi un male. Viene ora lo Hartmann, e descrittaci la coscienza come « il dispetto dell'*Incosciente* per l'intrudersi della rap« presentazione, ch'ei dee suo malgrado tollerare », come « un processo collegato per sua natura con un certo dispia« cere ». come cosa « che è ben lontana dall'avere un « valore assoluto, che anzi è una limitazione, alla quale « noi individui finiti siamo assoggettati solamente affine « di riparare a un errore una volta commesso », « una « limitazione indegna della pura e sublime sfera della « divinità », arriva a voler sostituito l'*Unitutto incosciente* al Dio del teismo cristiano. A codesta psicologia e a codesta metafisica consuona perfettamente la sua morale: il *non-essere* è d'assai preferibile all'*essere*; l'aspirazione suprema dell'uomo non può essere che « l'eterno sonno senza sogni », il nulla, da cui non avrebbe dovuto uscir mai, e n'è uscito solo in apparenza e per un errore fatale d'un *Assoluto stupido e incosciente!*

Che valore serbi la ragione e la scienza in sistemi di questa fatta, dove si deifica l'incoscienza, ognuno sel vede.

40. (V. p. 120). Che cosa è poi codesto più o meno d'attenzione? non sarebb'egli daccapo un vario grado d'intensità e quindi anche di chiarezza della coscienza? Il Lotze pare non abbia avvertito questo germe di contraddizione che s'appiatta nella sua teoria, minacciando di risolverla in nulla. L'ulteriore disamina che faremo dell'attenzione e della coscienza forse metterà in luce anche questo punto controvertibile.

41. (V. pag. 122). Una tale influenza è però sempre puramente ideale, perchè ogni cangiamento nelle sostanze essendo metafisicamente assurdo secondo lo Herbart, una sostanza non agisce sulle altre se non idealmente, cioè in rispetto a un osservatore esterno, mettendo per così dire in mostra davanti a questo i differenti aspetti dell'unica

qualità reale che corrispondono alle immutazioni che in essa produrrebbero le cose esteriori quando tali alterazioni non fossero impossibili.

Non è qui il luogo d'istituire la critica di questo sistema metafisico dovuto a un pensatore acuto, ma troppo rigido e unilaterale; a tal uopo si possono consultare tutti i lavori di storia della filosofia moderna usciti in Germania negli ultimi decennii. V. sp. *Trendelemburg, hist. Beiträge. z. Phil.* V. 2. *Berlin* 1855 e i *Monatsber. d. Berl. Akad Febr.* 1856.

42. (V. p. 130). Ecco uno di tali fatti. Una persona mi rivolge il discorso: io, distratto, non vi pongo mente; anzi non ho coscienza nemmeno d'un suono qualsiasi che abbia ferito il mio orecchio. Quel tale indispettito fa un cenno di disgusto, e s'avvia per andarsene. Io avverto questi moti, e allora soltanto mi si presenta alla mente e il suono e il senso delle sue parole.

Or bene, per avere una frase nonchè una parola occorre una serie di molti suoni in un determinato ordine. Se questa serie può *riprodursi* malgrado che nel suo *prodursi* non fu avvertita, ciò parrebbe dimostrare che il collegamento tra'singoli suoni che formano la serie non dipende dall'essere stati simultanei o immediatamente successivi *nella coscienza*, ma che basta sieno simultanei o successivi nella recettività sensitiva.

43. (V. p. 132). *Complicazione* nel linguaggio tecnico della Psicologia moderna significa l'unione di elementi eterogenei nel tutto d'una rappresentazione complessa, come si vedrà più innanzi.

44. (V. p. 132). *Fusione* significa l'unificazione degli elementi identici di più rappresentazioni in una sola.

45. (V. p. 138). Chi amasse vedere questo paradosso innalzato all'onore di sistema, non ha che a svolgere l'opera già citata dello Hartmann (*Philosophie des Unbewussten*) e massime la sezione intitolata *Metafisica dell'incosciente.*

46. (V. p. 138). Lo Stuart Mill. (V. *A System of logic etc.*) osserva che a render ragione d'un effetto complesso, a produrre il quale concorrono più forze e cagioni, fa mestieri non solamente determinare le leggi speciali secondo cui operano le cause stesse singolarmente prese, ma di più assumere il fatto della coesistenza e delle proporzioni di quelle, fatto che egli designa col termine di *collocazioni.* Le collocazioni originarie, egli dice, ossia la particolar maniera di coesistere degli elementi primitivi dell'universo,

non sono riducibili a legge veruna. Ora la mentalità e la finalità, cui sono per sè straniere e indifferenti le singole forze e le cause puramente efficienti, ha largo campo e proprio regno in quelle collocazioni.

47. (V. p. 141) Con questo vocabolo lo S. Mill designa *qualunque stato della coscienza*, che è quanto dire ogni atto e modificazione interna, e ne enumera quattro categorie sotto i nomi di *sensazioni*, *pensieri*, *emozioni*, *volizioni*.

48. (V. p. 141). Questi sono:

I. il processo dell'appropriamento degli stimoli (*Reizaneignung*);

II. la formazione di nuove forze o facoltà elementari;

III. il pareggiamento (*Ausgleichung*), ossia lo scambio dei loro elementi mobili, che ha luogo tra diverse formazioni psichiche;

IV. l'attrazione e fusione reciproca delle forme psichiche omogenee (V. *Lehrb. d. Psych. als Naturw. Berlin* 1845 2. *Aufl.*)·

La poca notizia che si ha tra noi di questo filosofo, e lo scopo del presente lavoro rendono opportuno qualche più largo cenno intorno al sistema del Beneke e principalmente alla sua Psicologia.

— Il problema fondamentale della filosofia è di determinare l'attinenza che corre fra il pensare e l'essere. Quella disciplina che s'adopera alla soluzione d'un tal problema dicesi metafisica. Ogniqualvolta l'oggetto della conoscenza sia dimostrato essere in sè tale quale il pensiero se lo rappresenta, la nostra cognizione toccherà al vero metafisico. Ora siffatta identità del pensato coll'essere risulta sperimentalmente dalla osservazione del processo della coscienza; avvegnachè la cognizione diretta delle nostre attività psichiche, quale è data dall'interna consapevolezza, non può essere falsificata da veruna forma conoscitiva; è la nostra stessa maniera di essere che a noi si rappresenta: il che val quanto dire che è cognizione d'un essere quale è in sè. Nessun altro oggetto all'infuori delle nostre intime attività può essere da noi direttamente conosciuto nell'esser suo; solo dall'analogia che le altre forme d'esistenza presentano cogli stati nostri proprî, ci è dato penetrare più o meno addentro nelle cose poste fuori di noi. Di qui si mostra la posizione privilegiata che occupa la psicologia nel sistema dello scibile; e però anzichè fondamentarsi essa sulla metafisica, come opina lo Herbart, è il fondamento e della metafisica e di tutte l'altre discipline filosofiche.

Tutto quanto cade sotto la percezione interiore è oggetto della psicologia a differenza di ciò che si percepisce dal di fuori per mezzo de'sensi; questo è il carattere distintivo che circoscrive il campo di essa scienza e la separa da tutte quelle che versano intorno alla natura esteriore. Il metodo per altro è comune sì alla prima che alle seconde, e consiste unicamente nel prender le mosse dall'esperienza ed elaborar questa razionalmente.

Il Locke ebbe il merito di sbandire dalla psicologia le *idee innate;* lo Herbart andò più innanzi, e diede lo sfratto alle *facoltà* dell'anima. Ma qui il Beneke, che si confessa continuatore dello Herbart, e che dai seguaci di questo fu accusato di plagio verso il loro maestro, crede necessaria una distinzione. Non sono le *facoltà* che vogliano essere sfrattate dalla psicologia, bensì quelle falsamente reputate tali da' vecchi psicologi e che non erano se non concetti astratti ossia intiere classi di fenomeni complicatissimi personificate (come *intelletto, facoltà giudicatrice,* ecc.) Le vere facoltà sono i poteri e le forze elementari e primitive, non semplici possibilità; esse non sono nella sostanza come in un sostrato che le sopporti, bensì sono parti costitutive di quella. Ogni cosa è il tutt'insieme delle sue forze.

La scienza psicologica movendo dall'esperienza deve anzitutto risolvere i fatti immediatamente percepiti nei loro elementi semplici, cioè risalire a' processi fondamentali e alle loro leggi; conosciuti questi, se ne argomentano le forze sottostanti.

Ora i processi fondamentali dell'anima si riducono (come già abbiamo accennato) a'quattro infrascritti.

I. Le impressioni ossieno gli stimoli provenienti dagli agenti esteriori vengono ricevuti e accolti dalle forze o facoltà primitive dell'anima; queste poi sono tante quanti i differenti stimoli che possono venir percepiti. Ognuna di siffatte facoltà elementari, onde risulta la sostanza psichica, si appropria lo stimolo ad essa corrispondente.

II. Nell'anima umana si vengono incessantemente formando novelle facoltà. Questo processo non è oggetto di percezione diretta, ma s'inferisce dal fatto che le facoltà primitive di quando in quando si esauriscono. Se dunque in processo di tempo è di nuovo possibile l'appropriamento degli stimoli, è mestieri che siensi formate nuove facoltà. Come si vede, un tal concetto è mutuato dalla vita vegetativa, che assimilando nuove materie elementari, si aggiunge

sempre novelle forze. È probabile, a detta del nostro autore, che le nuove facoltà risultino dagli stimoli già assimilati, colla cooperazione di tutti gli altri sistemi organici e psichici.

III. Gli stimoli e le facoltà corrispondenti possono compenetrarsi più o meno solidamente; allorchè tale unione è poco fissa, accade che sì gli uni che gli altri possono trasferirsi da uno ad altro sistema. *Tutte le formazioni psichiche tendono in ogni istante della vita a scambiare ed equilibrare tra di loro gli elementi mobili.* Come la sopraeccitazione d'un sistema interviene allorchè ad esso affluiscono elementi d'altri sistemi (p. es. la gioia, l'entusiasmo, l'amore, possono innalzare e rafforzare il sistema delle rappresentazioni), così la perdita de'propri elementi, i quali affluiscono ad altri sistemi depaupera e deprime quello che subisce tali perdite (p. es. l'ambascia, la paura, sottraggono elementi al sistema rappresentativo, e però lo deprimono).

Un tale scambio però è puramente superficiale ossia concerne gli elementi soltanto nel loro stato di eccitazione (*Erregtheit*), avvegnachè tutto quello che una volta s'è formato con qualche compitezza nell'anima umana, dura e si mantiene anche dopo essere scomparso dalla coscienza, che è quanto dire dopo cessato lo stato di eccitazione. Dura e si mantiene nell'essere intimo, inconsapevole, dell'anima, donde può in seguito novamente ritornare alla vita d'eccitazione e di consapevolezza. In tale stato d'incoscienza si chiama *traccia* (*Spur*) rispetto a sè medesimo e *disposizione* (*Angelegtheit*, brutto vocabolo che il B. sostituisce ad *Anlage* per significare insieme il fatto come già avvenuto) rispetto alle evoluzioni successive di cui può essere fondamento.

IV. *Le formazioni eguali dell'anima umana, come pure le simili in proporzione del loro grado di somiglianza, si attraggono vicendevolmente, e tendono a entrare tra di loro in sempre più stretti collegamenti.* Questo processo è manifesto per mille esempi che ne porge l'interna esperienza, come similitudini, giudizi, fusione di sentimenti analoghi, ecc. Però l'unione che risulta da siffatta attrazione non è stabile nè produce una vera fusione de'vari elementi; quest'ultimo effetto si avvera solo allorchè l'attrazione è rafforzata dallo scambio degli elementi, terzo de' processi psichici fondamentali.

— Ma in codesto sistema - si domanderà - che cosa è l'anima? Non vi sarebb'ella per avventura identificata coll'organismo? —

La questione è stata agitata in Germania (V. Dressler. *Ist Beneke Materialist? Berlin* 1862.); e questo fatto medesimo prova che l'autore sia volontariamente sia involontariamente ha lasciato molta oscurità nel suo modo di concepire il principio psichico e le attinenze di questo col corpo organico. Tra l'elemento corporeo e l'elemento spirituale corre secondo lui non un'attinenza causale, ma piuttosto un parallelismo, per cui ciò che di dentro si manifesta nella coscienza viene esteriormente percepito per mezzo de'sensi. Se noi potessimo contemplare cogli occhi del corpo quello che internamente percepiamo come processo psichico, ce lo rappresenteremmo come un processo visibile, come una serie di movimenti. Ma siccome quella che percepisce le cose nella loro verità è l'autocoscienza, mentre la conoscenza esteriore le guarda attraverso alle forme subbiettive della sensibilità, sicchè l'estensione spaziale è puramente fenomenica, così il concetto del Beneke meglio che materialistico potrebbe appellarsi un monismo subbiettivo. È il medesimo concetto che sotto forme più o meno varie e con più o meno chiara coscienza di sè riscontriamo nel Fortlage, nel Fechner, nel Drossbach e in altri.

Del resto il Beneke medesimo dichiara l'anima « un « ente affatto immateriale, che consta di certi sistemi fon« damentali (*Grundsystemen*), i quali non solamente in sè « ma eziandio tra di loro formano un'intimissima unità ossia « costituiscono un unico ente » (*Lehrb. d. Psychol*, 2. *Aufl.* p. 34). Il carattere distintivo che contrassegna l'anima umana a differenza della belluina e le dà l'impronta della spiritualità, consiste, a suo dire, nella più alta energia delle facoltà primordiali.

Non parleremo dell'etica del Beneke come non attinente al nostro tema, e nè anche entreremo nella critica del suo sistema psicologico, al quale si possono in parte applicare le osservazioni che abbiamo fatto a suo luogo sulla teoria del Fortlage. Circa i suoi quattro processi fondamentali si possono consultare con frutto i brevi ma succosi e sensati appunti che vi fa l'Ueberweg nel suo eccellente Compendio della storia della filosofia, parte III.: appunti i quali acquistano maggior valore dalla circostanza che lo storico segue in più d'una parte le teorie del Beneke stesso e segnatamente la sua dottrina della conoscenza, a cui entro certi limiti aderiva anche lo scrivente nel suo saggio intitolato *Pensiero e conoscenza.* (*Bologna* 1864 - *V. Cap. V.*).

49. (V. p. 145). Gli è vero tuttavia che la coscienza, da cui prende le mosse il meccanismo erbartiano delle rappresentazioni, non è ancora la coscienza propriamente detta — come già abbiamo osservato nella n. 30 di questa appendice. — In sostanza le due coscienze dello Herbart sono il senso esterno, insieme colla riproduzione de' fantasmi, e il così detto senso interno o la riflessione sopra di sè medesimi. Ora la seconda involge necessariamente la vera coscienza; la prima poi può essere coscienza, ma può anche essere semplice recettività animale. Di qui mille equivochi.

50. (V. p. 146). Anche la distribuzione delle materie nella prima parte dell'opera del Fortlage corrisponde press'a poco all'ordine che io mi sono proposto in questo lavoro. Nel 1. capitolo infatti egli investiga la natura della coscienza, nel 2. e 3. esamina le proprietà generali e speciali del contenuto delle rappresentazioni, nell'ultimo considera l'attinenza della coscienza con quel contenuto. Siffatta coincidenza però se non può dirsi affatto casuale, come quella che risulta senza fallo da una certa conformità generale nel modo di risguardare il problema psicologico, fu dal canto mio affatto involontaria, nè, attese le profondissime differenze che ci separano, poteva essere diversamente. Tanto che me ne addiedi soltanto a questo punto del mio lavoro.

51. (V. p. 146) Questa espressione è inesatta e genera equivochi; direttamente e completamente si fondono insieme solo gli elementi eguali; la fusione di rappresentazioni non identiche è sempre imperfetta. Inoltre, come si vedrà più innanzi, le rappresentazioni *omogenee* danno luogo a un rapporto che è diametralmente opposto alla *fusione*.

52. (V. p. 149). Lo Stuart Mill nella sua *Logica deduttiva e induttiva* dichiara illusoria la speranza di ridurre tutte le leggi della natura a una sola. Le leggi supreme della natura, così dice, non possono essere in numero minore di quel che sieno le sensazioni qualitativamente distinte.

E infatti quando pure la scienza riesca a ridurre tutti i fenomeni cosmici, fisici, chimici e anche organici a quello dell'urto de'corpi, non resterebbe egli sempre vero essere altrettanti fatti primitivi e irriducibili le sensazioni specificamente diverse che provocano negli esseri animati quelle varie combinazioni di movimenti?

53. (V. p. 150) Aristotile coll'acume e la concisione

che gli sono proprie determina così il rapporto di *eterogeneità* in opposizione a quello di *omogeneità*, di cui la *contrarietà semplice* è un caso particolare: γὲνει μὲν (sc. διαφέρει) ὢν μή ἔστι κοινὴ ἡ ὕλη μηδέ γένεσις εἰς ἄλληλα. Metaf. x. 3. 16. Dove la ὕλη equivale al γένος; la γένεσις poi è il passaggio per gradi dall'uno all'altro estremo. Cf. tutto il c. 4. del medesimo libro e *Categ.* c. 6.

54. (V. pag. 151) Prevedendo qui alcune difficoltà che molto ragionevolmente mi potrebbero esser mosse, stimo necessario dare una breve dilucidazione. Un esempio ci servirà meglio di qualunque ragionamento astratto. Se noi consideriamo una serie di suoni disposti nell'ordine della scala vedremo noi crescere la dissomiglianza quanto più ci discostiamo dal punto di partenza? E dove sarà la differenza o distanza massima che ci dia i contrari? Lo Herbart credette poter risolvere il problema in questo modo. Lo spazio d'un'ottava è una serie di suoni, che, considerati in sè quali esistono per l'udito indipendentemente da ogni spiegazione fisica circa la loro origine, si ripartono in dodici intervalli eguali o semitoni. Ognuno di questi si differenzia tanto più dalla tonica quanto più se ne allontana, finchè si tocca la differenza massima e ogni somiglianza vien meno nell'ultimo, vale a dire nell'ottava di quella. Ogni tono, benchè in sè sia una sensazione assolutamente semplice, è tuttavia lecito considerarlo come risultante d'un elemento eguale alla tonica e d'un elemento opposto; quanto più saliamo nella scala, tanto più scema il primo elemento e cresce in quella vece il secondo. Da questa teoria egli tentò dedurre, applicando i principii della sua dinamica psicologica, la spiegazione dei rapporti musicali armonici e disarmonici. (Cf. *Psychol. Unters.* *Göttinge* 1839 — *Lotze. Gesch. d. Aesthetik in Deutschl.* pag. 282 sq.).

Or non è egli evidente che qui un principio sistematico gli ha fatto velo alla mente e l'ha indotto a disconoscere cosa che a chiunque abbia orecchi non può rimaner dubbia un istante, cioè che l'ottava anzichè formare un assoluto contrasto (*voller Gegensatz*) colla fondamentale, è il tono che meno differisce qualitativamente da questa? Oltredichè, come venne già osservato giustamente dal Waitz e da altri, se coll'ottava abbiamo raggiunto la differenza massima, il *pieno contrasto*, che cosa diremo delle ottave superiori?

Ma dove sarà dunque nella schiera de'suoni la piena

contrarietà? E non si mostra anche da questo solo esempio insufficiente la teoria sopra esposta, per cui il massimo della differenza, la contrarietà, coinciderebbe colla massima distanza delle due rappresentazioni?

Codesta difficoltà parmi si elimini, almeno rispetto ai suoni, osservando che in questi possono considerarsi come elementi distinti la qualità o tonalità e la semplice altezza, ossia la differenza di basso e acuto. Quest'ultima, per sè presa, cresce indefinitamente ne'due opposti sensi; ma per l'orecchio umano i contrari sarebbero il suono più profondo e il più acuto percepibili. Rispetto poi alla qualità del tono, la linea che rappresenta la loro serie anzichè essere retta è una curva rientrante in sè stessa, sulla quale perciò vi sarà un punto ove la distanza dal punto di partenza è massima; superato questo la differenza scema in cambio di crescere finchè si ritorna al tono fondamentale. Siffatto punto poi cadrebbe tra la quarta e la quinta. Il che del resto s'avvera eziandio de'colori. Mi sembra che abbia assai felicemente concepito la cosa il Drobisch rappresentando la serie de'toni con una linea spirale che si avvolge attorno a un cilindro retto. L'ottava si troverà sullo stesso lato del cilindro su cui si trova la fondamentale. Così delle due componenti onde risulta la distanza d'ogni punto della curva dal punto di partenza, la componente orizzontale, ossia la proiezione del raggio vettore sulla base del cilindro, rappresenta la differenza qualitativa de'toni, la componente verticale rappresenta solo la distanza d'acuto e grave. (V. *Ueber musicalische Tonbestimmung. Leipzig.* 1862 — *Cf. Lotze. Geschichte d. Aesth. etc. p.* 466.)

55. (V. p. 153). Dico questo sicuramente, perchè non mi sembra affatto ammissibile l'opinione del Waitz, secondo la quale più suoni simultanei sarebbero fisiologicamente molti, ma psicologicamente una sola rappresentazione. Dalla quale poi il conoscente di musica con uno sguardo retrospettivo discernerebbe successivamente (sebbene in un tempo infinitamente breve) i diversi suoni componenti l'accordo.

V. *Lehrb. d. Psychol.* § 38.

56. (V. p. 154). V. *System. d. Logik.* 3. *Aufl.* pag. 84. Questa proposizione è corroborata dall'autore di solidi argomenti, che ci spiace di non poter qui arrecare per non discostarci troppo dal nostro tema.

Cf. ibid. §§ 36-44 e specie quest'ultimo.

57. (V. p. 155). Analogamente il Lotze (Mikrok V. I.

pag. 239. sq. ed. 2.ª 246 sq.) distingue tra il *Wechsel des Wissens* e il *Wissen vom Wechsel*, e critica giustamente la scuola dello Herbart per avere ridotto la coscienza a essere nulla più che il teatro su cui si muovono le rappresentazioni. Ma se la sua critica vale contro l'Erbartismo, appunto perchè questo non riconosce nell'uomo se non il meccanesimo, non vale contro una teoria che si propone di considerare il meccanesimo per sè solo e come base materiale, su cui il pensiero intelligente e libero s'innalza dal semplice rappresentare sensibile al sapere e al conoscere.

58. (V. p. 157). Corrisponderebbe a questa distinzione quella che fa Aristotile tra ἀπόφασις e στέρησις (V. Metaf. IV. 2. 14).

59. (V. p. 158). Qui parremmo essere in contraddizione con noi stessi, avendo detto di sopra (pag. 149) che ove trattisi di rappresentazioni primitive sensibili non ci poteva aver luogo la negazione nè quindi la contradditorietà logica, mentre ora facciamo di questa l'elemento della contrarietà.

Ma l'apparente contraddizione scompare tostochè si ponga mente che la negazione logica ossia la negazione propriamente e non metaforicamente detta, che è un elemento ideale, ha un corrispondente reale nel toglimento (στέρησις) e nella mancanza o assenza (ἀπουσία). In questo senso vuol esser presa la negazione ogni volta che si parli d'un processo reale e delle immagini puramente sensibili.

60. (V. pag. 160). «Ἄλλα...πλὴν τῷ ἀνάλογον. Metaf. XII. 5. 8. Dove per dir vero egli parla de' principii e delle cagioni delle cose disparate (τῶν μὴ ἐν ταυτῷ γένει) anzichè di queste; ma il suo concetto evidentemente vale non meno anche a riguardo di queste e delle loro rappresentazioni. Il suono, il colore, la temperatura, ecc. differiscono tra di loro *toto genere*, e perciò sono disparati, ma logicamente si riassumono sotto il concetto: *qualità sensibile*. Ora codesta unità e identità non è a detta d'Aristotile se non analogica: il che vuol dire che tutti que'generi si riferiscono egualmente al senso, o, più propriamente, l'una rappresentazione sta a un senso come l'altra all'altro. τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω ὅταν ὁμοίως ἔχῃ τὸ δεύτερον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον. *Top.* 108. a. 8 sq.

61. (V. p. 161) Per chi amasse qualche maggiore schiarimento sulla questione discussa nel testo, sotto il rispetto propriamente logico, aggiungiamo qui alcune considerazioni.

Il Fries (*System. d. Logik* pag. 77) enumera tre regole

logiche risguardanti la subordinazione e il coordinamento de'concetti, tra le quali la prima detta dell'*omogeneità* suona così: « Due concetti, per quanto differenti, sono sempre coordinati sotto uno superiore. Il concetto *oggetto*, *cosa*, *qualcosa*, *pensabile in generale*, è così universale che ogni altro cade entro la sua *estensione* ».

Vero; ma come ci sarebbero allora de'concetti disparati? consenzienti? Diremo coll'Ueberweg essere disparati quelli che non sono subordinati al *prossimo* concetto superiore? Ma qual è il prossimo? non è egli quello, di cui nessuno inferiore contiene ancora sotto la sua sfera i concetti dati?

Se inoltre una serie di concetti tutti subordinati a uno superiore forma una disgiunzione completa, questi diversi concetti si escluderanno tra di loro. Ora è sempre vero codesto? e in che senso s'ha a prendere siffatta esclusione? Le *varie virtù*, p. es., si coordinano come concetti specifici sotto il generico *virtù;* si escluderanno dunque così che il prudente non possa essere insieme temperante, giusto ecc.?

A sciorre questi dubbi è mestieri un'analisi accurata delle forme concettuali.

E in primo luogo l'avere due concetti una nota comune fa sì che si possano considerare come subordinati a un medesimo concetto, ma non impedisce che sieno disparati e consenzienti. Infatti data una codivisione cioè una divisione fatta dietro più d'un fondamento, alcuni termini potranno coincidere, come si vede dallo schema seguente:

A
diviso sotto il fondamento *m* (che è o *p* o *q* o *r*)
Ap *Aq* *Ar*

A
diviso sotto il fondamento *m'* (che è o *p'* o *q'* o *r'*)
Ap' *Aq'* *Ar'*

Ora posto che ciascuno de'concetti specifici ottenuti colla prima divisione ammetta la triplice divisione seconda, avremo nove termini:

1	2	3	4	5	6	7	8	9
App',	*Apq'*,	*Apr'*,	*Aqp'*,	*Aqq'*,	*Aqr'*,	*Arp'*,	*Arq'*,	*Arr'*

in quest'ordine se fu fatta in prima la divisione sotto il fondamento *m;* ovvero nell'ordine 1, 4, 7, 2, 5, 8, 3, 6, 9, se per prima fu fatta la divisione dietro il fondamento *m'*.

Ora supponiamo dati o in parte o tutti questi nove concetti, ma non dato il loro ordinamento nè compiuta la loro analisi, e si considerino, p. es., i termini 1 e 8. Facendo astrazione nell'uno da $p^{\cdot}$ e nell'altro da r, otteniamo i due concetti Ap e $Aq^{\cdot}$. In questi poi osservando l'elemento A comune colle differenze p e $q^{\cdot}$, diremo essere Ap e $Aq^{\cdot}$ concetti specifici di A, tali quindi da escludersi reciprocamente. Ora ciò è falso, come apparisce dal termine 2 ($Apq^{\cdot}$).

Come mai codesto? Perchè i concetti Ap e $Aq^{\cdot}$ sono bensì specie di A, ma risultanti da divisioni dietro un diverso fondamento. Ma qui cresce la difficoltà. I diversi fondamenti sono tra di loro coordinati o disparati? Se coordinati, come possono applicarsi simultaneamente a uno stesso concetto A? Se poi sono disparati, torneremo a domandare se non sieno subordinati a nessun concetto superiore (ciò che sarebbe contrario alla citata legge dell' omogeneità), oppure se sono anch'essi concetti risultanti dalla codivisione d'un altro dietro diversi fondamenti. Ma in questo caso avremmo un progresso all'infinito, senza che mai ci venisse fatto di trovare i diversi fondamenti primitivi. Convien dire pertanto che ci sieno delle differenze originarie, che è quanto dire delle divisioni senza fondamento; allora si capisce come ci possano essere de'concetti consenzienti (come Ap e $Aq^{\cdot}$) i quali cionullameno sono subordinati a un medesimo concetto (A). Ma con ciò si torna a negare il principio dell'omogeneità, giacchè le differenze primitive ossia i termini della prima divisione senza fondamento non potrebbero essere alla loro volta subordinati a un concetto superiore.

Come sta dunque la cosa?

Io credo anzitutto che bisogni distinguere tra l'ordinamento degli esseri (ossia de'loro concetti, che formano concetti oggettivi, *Objectsbegriffe*) e quello de'semplici elementi concettuali. Il primo potrà esser fatto piramidalmente cioè metter capo a un concetto supremo (*essere*), il secondo no. Infatti se ci fosse un elemento ideale supremo cui tutti gli altri fossero subordinati, donde piglierebbe le differenze? Chè d'altronde un tale concetto supremo avrebbe a essere semplice; se no, analizzandolo, se ne caverebbero altri concetti, ciascuno de'quali sarebbe superiore a quello. E se è semplice, non può differenziarsi trannechè assumendo due o più concetti diversi. Posto poi che questi fossero essi pure subordinati al primo, come vuole l'ipotesi, non sarebbero semplici, ma consterebbero del primo più due o più ele-

menti differenti. Se anche questi ultimi sono daccapo subordinati al primo, andiamo all'infinito senza raggiunger mai quelle differenze.

Ma forse si sfugge a questa conseguenza. Se il concetto supremo (A) sia tale che si trovi in tutti gli altri, ma come elemento inseparabile, avremo bensì una differenza primitiva (b, c) che potrà combinarsi con A e dare i termini Ab, Ac, ma b e c saranno anch'essi A. Ciò che si esprimerebbe colla formola paradossale

$$b = Ab \quad , \qquad c = Ac.$$

Ma che cosa sarebbero poi b e c in sè, separati da A? che cosa sarebbero? nulla, A essendo come il fattore 1 ne'prodotti. Infatti non abbiamo $a = 1 \times a$?

Del resto questa relazione non si avvera solamente nel concetto supremo (*qualcosa*, *entità*, *pensabile*), ma anche in concetti assai inferiori nella scala. Infatti al concetto *colore* io posso aggiungere le determinazioni *rosso*, *verde*, *blu*, ecc.; ma *rosso* è = *color rosso*, *verde*, = *color verde*, ecc. Lo stesso dicasi del concetto *corpo* rispetto alle differenze *liquido*, *solido*, ecc. In generale ogni volta che certe differenze non sono pensabili se non in un dato concetto, questo ricompare daccapo come elemento nelle differenze medesime.

È poi da fare un'altra osservazione della massima importanza. Ogni concetto è un aggregato di note inerenti a una sostanza (in senso larghissimo), che ne è l'unificatrice e il sostegno. Ogni concetto obbiettivo, qualunque ne sia il contenuto, ha in sè medesimo quanto è necessario a costituire questa forma essenziale, così i concetti *uomo*, *pianta*, *pesce*, come *acqua*, *bontà*, *circolo*, *rotondità* ecc. Ma le note possono pensarsi anco staccate dal loro tronco e in quanto si pensano da sè sono altrettanti concetti. Possono poi staccarsi ossia pensarsi staccate in due modi: vale a dire, 1.° come inerenti ancora a un'entità, come parti di concetto cioè conservando oltre al loro proprio contenuto anche la relazione verso un obbietto indeterminato; ovvero 2.° come obbietti esse medesime cioè senza quella relazione, come un tutto e non come parti. Donde segue che nel primo caso mantengono quelle attinenze che avevano in quanto erano parti d'un altro concetto, nel secondo caso entrano in attinenze novelle. Così p. es. *rosso*, *molle*, *freddo*, si possono pensare separatamente dal corpo a cui ineriscono; ma nel primo modo ho i concetti parziali *rosso*, *molle*, *freddo*, ne'quali si mantiene la relazione d'inerenza benchè verso

un obbietto indeterminato. In tal caso le loro sfere o estensioni contengono sotto di sè quella del corpo o de'corpi a cui ineriscono, s'incrocicchiano tra di loro (concetti consenzienti), e sono comprese sotto l'estensione d'un concetto superiore a quello dell'oggetto di cui sono proprietà. Nel secondo modo si hanno i concetti astratti *rossezza*, *mollezza*, *freddezza*, le cui estensioni si escludono tra di loro; ciascuna poi comprende sotto di sè non più i corpi rossi, molli, ecc., ma bensì le diverse gradazioni del *rosso*, del *molle*, ecc. e sono contenute sotto quella del concetto superiore, p. es. *qualità sensibile*.

La ragione per cui considerati come concetti per sè stanti appariscono coordinati e si escludono mutuamente anche quelli che risguardati come note d'altro concetto sono consenzienti e non si escludono, è questa, che appunto per essere considerati in sè non possono fungere come caratteri d'altri, ciò che si richiederebbe perchè potessero combinarsi in un sostrato comune. La relazione d'inerenza la conservano solamente rispetto a'concetti superiori cui essi ineriscono, e agli inferiori che ineriscono ad essi. Rispetto a tutti gli altri sono disgiunti. Siccome poi questa distinzione non sempre si avverte nè vien messa in rilievo dall'espressione, di qui gli equivochi e le apparenti contraddizioni.

È vuol notarsi ancora: 1.° che nei concetti (astratti) derivati da note d'altri concetti la relazione d'inerenza da cui si staccano non iscompare però del tutto, ma si trasforma in una nota che inerisce a loro; 2.° la relazione d'*inerenza* che avea luogo tra il concetto obbiettivo e le sue note si trasforma (allorchè queste ultime vengono innalzate al grado di concetti obbiettivi esse medesime) in relazione di *dipendenza*, ossia da relazione *analitica* in *sintetica* (secondo la distinzione del Drobisch).

Rimarrebbe a vedersi perchè alcune di tali note elevate a concetti sono esclusive (*disgiunte*) solo in quanto astratte, altre invece e come astratte e come note d'altra cosa.

Ma, secondo me, la ragione di codesto fatto indarno si chiederebbe alle attinenze analitiche de'concetti; essa ha la sua radice nelle attinenze sintetiche (1). Ora queste appunto perchè tali appartengono alla costituzione originaria delle cose; e però il pensiero umano non può che scoprirle, sia interrogando i fatti della natura (così fisica come psichica)

(1) Cf. la n. 67 di questa App.

sia mettendo a nudo per la riflessione i veri supremi di ragione, l'elemento *a priori* dell' intelligenza. Di qui l'errore dello Herbart, il quale credendo di poter costruire la metafisica colla scorta del puro pensiero analitico appoggiato al solo principio di contraddizione riuscì all'assurdo di credere impossibile ogni pluralità qualitativa ne'singoli enti. La quale pluralità fu poi costretto a ripristinare quasi di straforo con ingegnose finzioni, p. es. colle *vedute accidentali* (*zufällige Ansichten*) che permettono non solo di concepire il semplice come moltiplice (il che potrebbe concedersi) ma ben anche di spiegare i fatti reali o com'egli dice il *vero accadere* dietro codesta supposizione, nel tempo stesso che la si dichiara prettamente ideale e subbiettiva.

62. (V. p. 178) Se invece d' una pluralità di atti altri mettesse un atto unico, ma intrinsecamente vario e moltiplice cioè riunente determinazioni differenti, guadagnerebbe assai poco; avvegnachè nell' un caso e nell' altro l'impossibilità d'avere nello stesso tempo rappresentazioni differenti sarebbe eguale, se forse non apparisse anco maggiore per un atto unico con determinazioni diverse che non per più atti eterogenei.

63. (V. p. 179) Il Fortlage chiama *veicolo* di una rappresentazione un'altra rappresentazione che serve alla prima quasi di campo in cui apparisca, e osserva che stanno in una tale attinenza fra di loro i diversi continui disparati. « Tra i diversi *spazi di decomposizione* » (*Zergehungsraüme*, col qual vocabolo egli designa le disgiunzioni complete, i continui, di rappresentazioni omogenee, p. es. la scala de'colori) « si avvera un'affinità più o meno stretta, la quale « consiste in ciò che uno di tali spazi porge all'altro un cam- « po in cui e per cui esso può apparire. Così p. es. lo schema « de'colori forma un veicolo, pel quale superficie, linee, « punti, con tutte le serie che in essi contengonsi, vengono « intuiti; non così le scale della corporeità. Perchè appa- « riscano queste ultime, servono invece di veicolo le scale « dei gradi, del peso e della durezza, la scala della multi- « forme resistenza, oltre alla scala de' moti delle proprie « membra. Reciprocamente la superficie con tutte le possi- « bili linee e i punti contenuti in essa fa da veicolo allo « schema de'colori, e il volume d'un corpo serve di veicolo « all'apparizione di certi gradi di peso, di durezza, di mul- « tiforme resistenza. Lo schema de'toni serve di veicolo « allo schema del tempo, mentre invece non è atto a ma-

« nifestare il colore, la durezza, il peso, la figura ret-
« tangolare, il volume e simiglianti. La scala de'sapori ha
« per veicolo la scala dei gradi di durezza oltre a quella
« de'gradi di calore, e alla sua volta serve di veicolo a
« queste, specialmente se trattisi di sottili distinzioni. La
« scala del tempo è addirittura il veicolo generale per tutte
« le possibili rappresentazioni. »

O. c. Parte 1.ª p. 193.

64. (V. p. 181) *Universell* non *allgemein*; nè codesta universalità ha punto che fare con quella che spetta a ogni concetto in quanto rappresenta non un singolo oggetto ma tutti gli oggetti possibili aventi i medesimi caratteri (*intentio universitatis*). Però nella nostra lingua chi si servisse del termine *universale* nel significato che il Fortlage dà ad *universell* userebbe, ci pare, d'un arbitrio illecito, e darebbe occasione a mille equivochi ed errori. Noi ce ne siamo serviti in questo luogo nel riportare la dottrina del citato autore, e solamente perchè, a confessare schiettamente il vero, non ci riuscì di rintracciare un vocabolo da sostituire a quello.

Il medesimo dicasi del corrispondente *singolare*.

65. (V. p. 188) A rendere intelligibile questo cenno sul Beneke per quelli che non ne conoscono la psicologia aggiungo alcune dilucidazioni oltre a ciò che fu detto su questo autore al n. 48 di questa Appendice.

Ogni processo psichico consta, a detta del Beneke, di due elementi, cioè di *facoltà* vuoi ingenite nell'anima vuoi acquisite e di *stimoli* provenienti originariamente da fuori. Le prime senza i secondi sono semplici *tendenze*, *conati*, *disposizioni*, e come tali possono continuare ad esistere nell'anima; ma non possono già durarci i secondi senza le prime (§ 146).

Se però l'appropriamento degli stimoli per parte delle facoltà non sia tale da produrre un'intima fusione (ciò che, secondo il Beneke, interviene per diverse circostanze, come p. es. per l'eccedere degli stimoli sulle facoltà e in generale per ogni sproporzione tra le due serie di elementi (§ 59)), rimangono mobili e quindi liberi del tutto o in parte sì gli uni che le altre, e possono affluire gli stimoli a riempiere altre facoltà, le facoltà ad accogliere e assimilare altri stimoli. Siffatta trasmissione d'elementi è poi determinata da due indirizzi massimamente, cioè dall'affinità, per la quale essi concorrono a rafforzare quelle formazioni

psichiche con cui hanno maggior somiglianza, e dalla simultaneità, per cui vengono attirati da quelle formazioni colle quali precedentemente sono stati insieme nella coscienza.

Contro codesta teoria o piuttosto ipotesi, giustamente notava l'Ueberweg (1) esser dessa sostenibile solo a patto che gli stimoli si risguardino come qualche cosa sostanziale, dalla cui compenetrazione coll'anima risulti la sensazione. Ciò che è al tutto erroneo, dacchè 1.º lo stimolo non è se non un processo, e 2.º la sensazione non è un composto di facoltà e stimolo, ma bensì una reazione dell'anima provocata dallo stimolo. Oltracciò se può concepirsi uno stimolo atto a eccitare facoltà differenti, come può pensarsi una facoltà che supplisca per un'altra?

Collo staccarsi degli stimoli dalle facoltà che se li erano appropriati, il Beneke connette la formazione delle tracce o sieno vestigi (*Spuren*) che rimangono nell'anima d'ogni processo compiuto in essa e in particolar modo delle rappresentazioni. Come l'affluire degli stimoli in sufficiente quantità innalza l'attualità del processo fino alla coscienza, così il sottrarsi di quelli lo fa scomparire o in parte o del tutto dalla coscienza. Rimanendo così una facoltà privata de'suoi stimoli, il processo effettivo si trasforma in tendenza; tendenza a ricomparire, cioè a riempirsi novellamente di stimoli: di quivi l'origine della riproduzione.

Se questa spiegazione può piacere per la sua semplicità e perchè con un'unica legge sembra render ragione di molte classi di fatti psichici, essa però non regge all'esame. Imperocchè se vogliamo dire che d'un processo, p. es. d'una sensazione, rimane nell'anima un vestigio, questo sarà un vestigio, un rimasuglio del processo medesimo, p. es. della sensazione, non semplicemente la facoltà che ha servito a produrla in unione collo stimolo. Il Beneke stesso scrive che « nei vestigi perdurano facoltà e stimoli nel « collegamento (relativamente solido) che essi contrassero « tra di sè » (§ 30). E dove parla della riproduzione i vestigi sono considerati come disposizioni (*Angelegtheiten*), come facoltà, da cui si sono sottratti non tutti ma parte degli stimoli. Ciò mostra che ove pure si voglia far consistere il processo psichico primitivo nell'appropriazione e quasi nella digestione degli stimoli per parte delle facoltà, i due elementi nel processo medesimo si fonderebbero in una

(1) *Grundr. d. Gesch. d. Phil. Th.* III. § 27.

indissolubile unità. Se il venir meno degli stimoli consiste nel non affluirne più altri, cesserà la produzione della sensazione, ma questo è tutt'altra cosa dall'oscurarsi o indebolirsi di quella già prodotta. Se poi il venir meno degli stimoli ha da essere uno sfuggire di quelli che furono dati realmente e che provocarono la sensazione, diciamo sicuramente che codesto è impossibile; sia perchè non può sfuggire o restare ciò che non è più affatto, come accade dello stimolo che essendo un'azione cessa col cessar di questa, sia perchè da un effetto (sensazione qui) ben potranno staccarsi e venir meno delle parti di esso, ma non mai alcuna delle cause che l'hanno prodotto. E ciò tanto più dove si tratta di rappresentazioni e di sensazioni, nelle quali ciò che può ricomparire non è già l'atto del sentire o del rappresentare, il quale passa irrevocabilmente, ma bensì il contenuto qualitativo delle medesime. Ma in tal contenuto è assurdo voler sceverare stimolo da facoltà.

Pertanto la mobilità degli elementi psichici insegnata dal Beneke, oltrechè abbiam veduto che riposa su ipotesi insostenibili, non collimerebbe se non in parte con quella di cui siamo sulle tracce. Nè anche torna sufficiente a render ragione del fatto che stiamo esaminando, quello che il Beneke insegna circa la formazione de'gruppi e delle serie di rappresentazioni, come circa l'attrazione reciproca degli elementi eguali, onde viene il prevalere di questi sugli elementi disformi e quindi il processo dell'astrazione. Perocchè ben ci dice egli che una combinazione, un collegamento di rappresentazioni viene indebolito allorchè taluna di queste contrae un legame più forte con altre; ma siffatto indebolimento non concerne, a suo dire, l'associazione in sè, bensì soltanto la sua eccitabilità, la sua chiarezza nella coscienza o la sua facilità a ricomparire (§ 147). D'altra parte egli sembra ammettere una dissoluzione reale e completa de'collegamenti già preesistenti; e la sua incertezza in questo punto apparisce anche dall'espressione indeterminata che adopera, scrivendo: « tuttociò che è stato formato nell'anima umana con *qualche* perfezione, si mantiene anche dopo essere scomparso dalla coscienza » (§ 27).

66. (V. p. 190) Contro questo concetto dell'elasticità delle immagini pare sollevi una gravissima difficoltà l'osservazione che fa l'Ueberweg a proposito dell'*attrazione* del Beneke (*Grund. d. Gesch. d. Phil.* Th. III. p. 304). « Il Be- « neke non può nè vuole parlare qui d'un'*attrazione* in

« senso proprio, matematico-spaziale; di più ogni effettivo
« cambiamento di posizione delle formazioni in questo pro-
« cesso, per la ragione che l'identica rappresentazione deve
« entrare ne'più diversi collegamenti (come p. es. l'idea di
« Cesare considerato come romano, come uomo di Stato,
« come generale, come storico, quella di Cicerone come
« romano, come uomo di Stato, come oratore, come filosofo,
« sono da combinarsi con sempre nuovi gruppi) dovrebbe
« non solo portare la stessa cosa in diversi luoghi: ma an-
« cora fissarla contemporaneamente in diversi luoghi; il
« che è contraddittorio. Da ciò segue che il concetto di co-
« testa *attrazione* vuol essere ridotto a quello d'un eccita-
« mento consensuale (*Miterregung*) degli elementi simili.
« Ma in allora questo processo insieme con quello del *pa-*
« *reggiamento*, ossia della trasmissione degli stimoli, cade
« sotto il concetto comune d'un'affezione procedente dal-
« l'interno, che le formazioni psichiche eccitate esercitano
« sopra altre, sieno queste in istato di eccitamento o no.
« Cotesta affezione interiore prende un duplice indirizzo,
« cioè per una parte a quelle formazioni, che precedente-
« mente sono state nella coscienza insieme con quella che
« ora è rieccitata; per l'altra parte alle formazioni omo-
« genee, quand'anche non sia stata collegata con queste
« nè per una simultanea coscienza nè per immediata suc-
« cessione. Per tal modo tutti i processi fondamentali pos-
« sono designarsi così: formazione delle facoltà, affezione
« dal di fuori, formazione delle tracce e affezione dal di
« dentro con doppio indirizzo. »

Credo per altro che la difficoltà svanisca considerando due cose: cioè 1. che ogni rappresentazione considerata in sè ed obbiettivamente è unica, come ben notarono lo Herbart ed altri; 2. che ognuna è suscettiva di moltiplicarsi (il *zergehen* del Fortlage) a patto di complicarsi con elementi disgiunti; la qual moltiplicazione è poi ancora una forma di quella che io chiamo elasticità.

Il concetto che l'Ueberweg vorrebbe sostituirvi, d'un *eccitamento consensuale del simile,* non pare accettabile in stretto senso, come quello che toglie affatto l'unità della rappresentazione. P. es. non sarebbe più possibile la rappresentazione del color *verde,* ma ci avrebbero infiniti colori verdi (quanti sono gli oggetti verdi che abbiamo percepito), i quali soltanto verrebbero eccitati simultaneamente nella nostra immaginativa.

67. (V. p. 193) Ogni sistema idealistico (comprendendo sotto questo nome tutti quelli che mantengono la supremazia delle idee sulla realtà e sul fatto, quand'anche non assorbano il secondo elemento nel primo) si trova inevitabilmente a fronte d'un problema gravissimo, *la sintesi* cioè *degli elementi ideali*. La necessità logica, la necessità metafisica, la necessità morale, raffrontate colla necessità fisica, ci sforzano a riconoscere che il mondo delle idee al pari del mondo de'corpi non è un gran complesso d'atomi disgregati, indipendenti gli uni dagli altri e suscettivi d'essere aggruppati ad arbitrio in qualunque modo, qualunque con qualunque. Che anzi come nella natura fisica ci sono e sostanze specificamente differenti (o almeno differenti gruppi originarii di sostanze identiche) e determinate forme di aggregazione sempre più complesse quanto più dal minerale ascendiamo nella scala degli organismi, così nel gran sistema del pensabile ci hanno de'gruppi già belli e formati e come a dire degli organismi ideali, le cui interne determinazioni e le estrinseche attinenze dipendono così le une dalle altre e tutte dall'insieme, da raccogliere l'infinita varietà entro l'unità più stretta. La differenza che corre tra le sintesi offerteci dalla natura e le sintesi ideali sta in ciò che le prime non hanno per noi, prossimamente almeno, altro fondamento tranne il fatto. È così perchè è così, non perchè *debba* essere — almeno all'uomo questo secondo *perchè* non è dato scoprirlo: la stessa geometria euclidea è lì a provarlo co'suoi postulati, pe'quali vediamo un elemento della realtà, del fatto esistente, infiltrarsi anco nelle più rigorose deduzioni *a priori*, determinando tutta un'immensa serie di sintesi conseguenti, che non reggerebbero più quando venisse tolto via quell'elemento. All'incontro delle sintesi ideali si può dire che sono, perchè c'è la verità, perchè c'è la ragione, perchè c'è il pensiero assoluto, perchè c'è Dio. Ma l'uomo è egli capace di risalire alla loro unità suprema e di tener dietro alla loro genesi eterna e immanente? Certo fu altrettanto grandioso quanto audace il tentativo di chi si credette da tanto, e dopo essersi figurato di tenere in sua mano il germe informe e di conoscere le leggi e il ritmo della sua evoluzione, si pensò di tracciare l'embriogenia dell'eterna e assoluta ragione. Ma come l'audacia non basta a render possibile l'impossibile, nè il dire: io volo, movendo le braccia a mo' d'ali basta a sollevarci per gli spazi dell'aria, così si videro tutti i tentativi di simil

fatta riuscire a' più sconfortanti disinganni, e i meschini artifizi d'una sofistica talor quasi puerile scambiati col processo autogenico dell'assoluto.

Eppure l'uomo non è straniero a quel regno delle idee, benchè non ne sia il demiurgo; nè a provar ciò è mestieri il testimonio della storia, che nelle ripetute sebben vane prove per costruire il mondo ideale ci mostra la segreta coscienza che l'uomo ha della sua *partecipazione della ragione:* basta il fatto che di quel regno ideale noi parliamo; basta il fatto più comune, che, data occasione, ci erigiamo a giudici della realtà, quasi portassimo in noi il codice delle leggi assolute; basta finalmente il fatto che talune di quelle sintesi originarie e estratemporanee noi le conosciamo o almeno le riconosciamo, tostochè l'esperienza ce ne rimeni innanzi l'incarnazione concreta. Credere che tutto l'elemento *a priori* del nostro pensiero si riduca al principio d'identità e di contraddizione è errore; perchè questo ci abilita soltanto a rifiutare l'assurdo, non a costruire il vero; i materiali e le leggi di siffatta costruzione, quando non ci vengano dall' esperienza, invano li domanderemmo a quel principio. Il quale ci ripeterà eternamente che *a* è *a* e che *a* non può esser *non-a*, ma non ci fornirà giammai il modo di produrre un concetto valido *ab*. Ma è vero per altro che il principio d'identità e contraddizione è pur esso una, la più generale anzi di quelle sintesi originarie o a parlar più esatto la legge più generale che a quelle sintesi presiede. Chi poi dicesse che codesto principio è l'unico elemento a *priori* del pensiero umano, appunto perchè tutti i materiali de'nostri giudizi e quindi anche tutte le sintesi primitive ci vengono diretta o indirettamente dall'esperienza, asserirebbe cosa che per essere nella mente di parecchi non è meno palesemente falsa. Avvegnachè 1. tutti i veri che rivestono il carattere di necessità presuppongono, oltre un dato di fatto e il principio di contraddizione, anche una qualche sintesi necessaria; 2. tutti i giudizi che distinguono una condizione normale di cose da una anormale, che di fronte a quello che è pongono quello che dovrebbe essere, presuppongono sintesi e leggi superiori al fatto e però tali che l'esperienza non potrà mai fornircele.

De'quali due argomenti il secondo stimiamo non aver bisogno di schiarimenti per chi ammette quella distinzione; per chi poi non l'ammette ci sono i manicomii e gli ergastoli. Ma circa il primo, siccome può parere che quando

s'è dimostrato una cosa dover essere a un dato modo sotto pena di essere e non essere insieme, la sua necessità sia stabilita, quand'anche tutti gli elementi onde consta la sua nozione fossero sperimentali, può quindi parere che esperienza e principio di contraddizione bastino a fornirci delle verità necessarie, così credo utile scendere a qualche esempio. Per dimostrare che da un punto non si può calare sopra una retta che una sola perpendicolare, basta provare che ove se ne potessero calar due, una di queste sarebbe e insieme non sarebbe perpendicolare alla retta data. Ora che una retta non possa essere e insieme non essere perpendicolare a un'altra è una verità necessaria, perchè fondata direttamente sul principio di contraddizione. Ma per venire a codesto punto cioè per provare che nella falsa ipotesi una di quelle due rette sarebbe e insieme non sarebbe perpendicolare alla data, convien passare per altre verità. Le quali ove sieno meramente sperimentali, siccome non ne verrebbe *necessariamente* quella conseguenza cioè la contraddizione, così a tutta la dimostrazione mancherebbe il carattere dell'assoluta necessità. Infatti nella dimostrazione accennata, come in tutte l'altre della geometria, si presuppongono le leggi intuitive dello spazio, che è quanto dire un sistema di sintesi *a priori*. Il medesimo dicasi d'ogni dimostrazione indiretta anzi di qualunque dimostrazione, perocchè la necessità della conclusione non regge se non a patto, non solamente che sia necessario il principio d'identità e contraddizione, sul quale si fondamenta la forma sillogistica, ma che sieno pure verità necessarie le premesse. Ora la necessità di qualunque giudizio, sia poi analitico sia sintetico, sta o cade colla necessità della sintesi che si pone se il giudizio è sintetico, che si presuppone se è analitico.

Codeste sintesi necessarie sono nient'altro che frammenti del gran sistema delle idee, sistema che noi non conosciamo nè mai conosceremo nella sua universale unità, almeno infinattanto chè non si vegga adempiuta la promessa dell'antico serpente, ma che da quegli sparsi frammenti presentiamo e quasi intravvediamo. Però importa grandemente che si distinguano le *idee*, il cui compiuto sistema preesiste a ogni pensiero finito e costituisce la *ragione eterna*, dai concetti umani; alla produzione dei quali cooperano, oltre le norme immanenti della ragione, due fattori reali che sono la sensazione in corrispondenza agli oggetti esteriori e alle funzioni fisiologiche e il meccanesimo

psichico. « Il sistema di tutti i concetti » (idee, diremo qui noi) « che costituiscono il sapere, è dato in maniera estra- « temporaria » — scrive lo Schleiermacher (1) —; ma, come osserva giustamente l'Ueberweg (2), non nella ragione individuale, non nella funzione intellettiva, sì nella ragione assoluta. I concetti umani hanno il cómpito di tendere a identificarsi colle idee; ma a tal uopo si richiede « il con- « corso della percezione, la quale è condizionata alle funzioni « organiche. Con ciò non si abbassa il concetto al livello d'un « semplice prodotto secondario di queste » ma si riconosce la necessità che ha l'uomo di mettersi in rapporto colla realtà, acciocchè l'ordine e le leggi di fatto di questa gli servano d'indizi a penetrare per quanto è possibile nell'ordine intimo dell'assoluta verità.

68 (V. pag. 197) « Poniamo che un oggetto scorra con « moto continuo davanti a un fondo svariato. Il suo *am-* « *biente* (3) si cambia incessantemente e sempre si fonde « con esso; perciò nella riproduzione totale di tutti gli am- « bienti ogni determinato disegno e colorito dovrà cancel- « larsi a motivo del reciproco impedimento. Ma quello che « v'è di comune in tutte codeste riproduzioni cioè l'ordine « delle cose frapposte, quindi la spazialità, deve nulladi- « meno rimanere. Di qui lo spazio stesso in cui noi col- « lochiamo ogni oggetto visibile o tangibile non sì tosto il « pensiamo. Ora che cosa è questo spazio? Null'altro che « un'innumerevole moltitudine di riproduzioni impedite al « più alto grado e che partono dall'oggetto in tutte le di- « rezioni. »

(*Psychol.* II. pag. 381. Cf. *Lehrb. d. Psychol.* § 167 *sq.*)

Da questo spazio che l'A. chiama *fenomenale* e che è lo spazio della rappresentazione sensibile, vuol essere distinto quello ch'egli denomina *spazio intelligibile* e che è un concetto metafisico, la cui costruzione non ha che fare colla spiegazione psicologica del primo.

69 (V. pag. 198). Anche il Lotze malgrado l'abituale acume delle sue osservazioni è caduto nell'errore d'identificare l'attuale produzione delle immagini colla coscienza.

(1) *Dialekt.* § 176 p. 104.
(2) *System. d. Logik.* 3.ª ed. pag. 90.
(3) Credo lecito usare questo vocabolo in un senso alquanto differente dall'ordinario per tradurre l'*Umgebung* evitando noiose parafrasi. Quì, si capisce, vuol dire quella parte dello sfondo che circonda in ciascun singolo istante l'oggetto.

70 (V. pag. 200). Che qualunque atto psichico composto richieda per prodursi una certa durata di tempo, è cosa che non aveva mestieri d'essere dimostrata con esperimenti; i quali per la estrema loro delicatezza potrebbero piuttosto, se fosse possibile, spargere dei dubbi sopra una verità di cui quasi tutti sono persuasi. Chi s'è mai sognato p. es. di potere in un attimo recitare mentalmente ossia pensare distintamente tutta la Gerusalemme del Tasso? E se non l'intero poema, nè anco un canto, nè anco un'ottava, nè anco un verso. Se con questa suddivisione si vada all'indefinito, che è quanto dire se il flusso del tempo sia una grandezza continua, o se invece convenga arrestarsi a delle unità non più divisibili, quindi inestese, quindi estratemporarie dalla cui non dirò aggregazione ma piuttosto disgregazione risulti il tempo, la è questione metafisica parallela a quella che verte sulla continuità o non continuità della materia nello spazio e che non concerne più particolarmente i fatti psichici di quel che faccia i fatti materiali: perciò qui non dobbiamo occuparcene. Quello che vogliamo avvertire si è che il tempo, o si definisca collo Schleiermacher la *mutua esteriorità dell'operare* (*das Aussereinander des Thuns*), o collo Herbart ripongasi nel *numero dei cangiamenti* — definizione assai affine a quella del nostro Galuppi; colla differenza che questi vi introduce come elemento essenziale la *causalità*, quindi per lui il tempo è *il numero delle generazioni* —, o col Leibniz si ritenga essere *l'ordine della successione dei fenomeni*, o risalendo fino ad Aristotile si definisca: ὁ χρόνος ἀρθιμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (Phys. IV. II. p. 220, A, 24. nella quale definizione convien por mente all'estensione che il concetto κίνησις ha presso Aristotile), il tempo, dico, riflette mai sempre l'accadere, il cangiamento, e però si estende a'fatti psichici non meno che a'fisici, anzi a'primi con maggior diritto, come a quelli ne'quali si riscontra il *vero accadere* (Herbart).

Ma vuolsi notare di più che quand'anche l'avvenimento psichico come tale, come puramente psichico, si potesse o si volesse concepire estraneo al tempo, nella vita onde abbiamo sperienza non presentandosi esso mai che in intima connessione col fatto organico, anche in tale ipotesi il pensiero e così ogni altro atto spirituale verrebbe daccapo a trovarsi soggetto alla condizione del tempo.

Se finalmente volessimo col Kant escludere il tempo

dalla realtà, dall'*in sè* delle cose (opinione che come fu dimostrato da molti e recentemente in modo che ci sembra incontrastabile dall'Ueberweg (1) non può affatto essere sostenuta) e ridurlo a puro fenomeno subbiettivo, esso ci apparirebbe pur sempre come la forma che affetta direttamente il *senso intimo,* cioè la percezione della nostra propria vita psichica e solo mediatamente l'esperienza esterna.

Ma quello che è veramente *concetto nuovo* è il credersi di poter fondamentare su questa verità una dimostrazione perentoria del materialismo (V. Schiff - *Sulla misura della sensazione ecc.* Firenze 1869). A cotesta pretesa dimostrazione non possiamo non arrestarci un istante per esaminare se regga al cimento della logica.

Tale dimostrazione si compone delle parti seguenti:

I. Il fatto psichico accade nel tempo, ossia tra la riunione delle cause e condizioni d'un fatto psichico e l'effetto passa un'intervallo di tempo.

II. Dato il complesso delle cause, il loro effetto prossimo, immediato, dee esser dato simultaneamente, cioè tra le cause e l'effetto non può passare alcun intervallo di tempo.

III. Se tra la causa e l'effetto si frappone del tempo, questo non interrompe la catena causale; piuttosto conviene ammettere che l'effetto da noi considerato non è il vero effetto primo, immediato, bensì l'effetto d'altri effetti, risalendo così fino al primo, che dovette essere simultaneo alla cagione.

IV. Questa serie intermedia d'effetti che congiunge e separa la causa dall'ultimo effetto è dovuta a una serie di punti o strati per cui dee passare l'effetto, ovvero che presentano al primo effetto una resistenza da superarsi prima che arrivi all'ultimo anello della catena.

V. *Dunque* anche il sostrato de'fenomeni psichici deve presentare una serie di strati o punti discreti che tramezzi fra la causa e l'effetto ultimo, ossia tale sostrato deve essere *esteso* e *composto.*

Credo che se ho variato alquanto le espressioni per rendere concisamente e ordinatamente il pensiero del ch. A., chiunque ha sott'occhi il suo opuscolo non potrà appuntarmi d'avere benchè menomamente alterato il senso.

Ora a codesta batteria d'argomenti mi proverò d'op-

---

(1) V. *Zeitschr. f. Phil. B.* 30. *Zur log. Theorie d. Wahrn.* E *System d. Logik.* § 44.

porre anch'io un cannoncino. E per maggiore semplicità mi servirò dell'esempio che trovò nell'opuscolo medesimo, di quello cioè della propagazione dell'*elettricità di tensione attraverso a un filo conduttore,* conservando all'uopo le sue stesse parole.

a). Date le condizioni per la produzione dell'elettricità, questa si produce immediatamente nello strato del filo che tocca il generatore.

b). La presenza della corrente in questo strato produce come effetto immediato l'elettricità in uno strato sottilissimo susseguente e così di seguito.

c). L'elettricità in uno qualunque degli strati intermedi è effetto della elettricità dello strato precedente, e causa della presenza di quella nello strato susseguente: cosicchè *l'arrivo della elettricità alla fine del circuito non è l'effetto immediato delle cause che producono l'elettricità, ma un'effetto dell'effetto degli effetti, che si producono strato per strato in modo continuo.* (Fin qui l'A.)

d.) Ciò posto l'elettrizzazione del primo strato essendo l'effetto immediato delle cause produttrici dell'elettricità, deve essere simultanea (in forza della proposizione assiomatica riportata al n. II.) all'esistenza ossia alla riunione di quelle cause.

e). L'elettrizzazione del secondo strato essendo l'effetto prossimo e immediato della presenza dell'elettricità nel primo strato, deve essere, per l'assioma medesimo, simultanea a questa. Così l'elettrizzazione del terzo strato, essendo l'effetto immediato dell'elettrizzazione del secondo sarà simultanea a questa e via di seguito.

f). Se a è simultaneo a b, b a c, c a d, a sarà pure simultaneo a c e a d; ossia tutti i termini della serie saranno simultanei.

Ora il fatto collima esso con questa conclusione? No, più di quel che il fatto collimi col ragionamento onde Zenone dimostrava che Achille non può raggiungere la tartaruga. Dunque? Dunque o supporre un'interruzione nella catena causale, ciò che torrebbe ogni ragion d'essere agli effetti posteriori all'interruzione, o supporre che l'elemento tempo entra esso medesimo nel processo causale, sia poi come quantità continua, sia come quantità discreta. La *resistenza* dei punti o strati intermedi non si può introdurre a spiegare il ritardo nella produzione degli effetti senza un evidente paralogismo; avvegnachè se il complesso delle cause

date ha pur da essere capace di vincere siffatta resistenza, anche qui l'effetto dovrebb'essere simultaneo alla causa. Se poi la resistenza si pigliasse in questo senso, che le cause date non fossero complete e però non sufficienti, che quindi occorresse per ogni nuovo strato un'altra côncausa o condizione — p. es. una modificazione qualsiasi o un *aumento di tensione* — codesta nuova condizione o concausa, se non ha da essere un fatto straniero alla causalità, un *deus ex machina* indipendente da cause precedenti, dovrà essere anch'essa un effetto di qualche complesso di cause, quindi simultanea a queste. Infine non si troverà mai la ragione del ritardo e con tutto il nostro ragionamento non avremo fatto altro che rannicchiare tutta l'infinita sequela delle cause e degli effetti dell'universo in un'istante indivisibile; avremo annichilato il tempo. Il che vuol dire che per aver voluto ragionare *a priori* sulla natura e imporre a questa de'pretesi assiomi, invece d'interrogare anzi tutto l'esperienza, avremo fatto un sofisma e niente più. Curioso poi che un simile rimprovero debba venire da' filosofi ai cultori delle scienze sperimentali! Curioso sì, ma non insolito; perocchè nulla rinviensi tanto spesso negli scritti de'materialisti e di tutti quelli che predicano unica fonte di cognizione l'esperienza esterna, quanto asserti assiomatici di natura totalmente metafisica e d'una metafisica, com'io notava in altro scritto, tanto più sospetta quanto più si dissimula e si maschera.

Se pertanto la trasmissione d'un effetto per una serie di elementi corporei non ispiega punto il ritardo del tempo, dunque il tempo appartiene in generale all'*accadere* e così al psichico come al fisico, nè si può arguirne che il *substratum* de'fenonemi psichici sia composto ed esteso. Ora ciò basterebbe pel caso nostro; ma non vogliamo chiudere questa nota senza aggiungere un'altra osservazione.

Abbiamo ammesso come fatto non bisognoso d'essere dimostrato da speciali esperimenti che gli avvenimenti psichici succedono nel tempo. Tuttavia resta vero pur anco, come osservammo a pag. 200, che l'atto intellettivo possiede una tale semplicissima unità, per cui sotto un certo aspetto si sottrae alla legge del tempo. Il che non potremmo significar meglio che riportando tradotti due squarci del Lotze.

« I pensieri che non sono una copia immediata delle impressioni sensibili, formano sempre nel nostro interno

una tenue e sottile corrente, che spesso suole balzare repentinamente da una rappresentazione a un'altra e percorrere con brevi avvicendamenti cose moltiplici, ma sembra aver quasi perduto del tutto la capacità d'abbracciare simultaneamente, come fa l'occhio, una innumerevole moltiplicità..... La coscienza abbandonata a sè medesima sembra impicciolirsi talmente da non poter comprendere due cose altrimenti che l'una dopo dell'altra. Eppure sarebbe un affermar troppo, chi mantenesse a tutto rigore quest'ultimo asserto. Chè, sebbene riesca difficilissimo il decidere per via d'immediata osservazione se più rappresentazioni possano nel tempo stesso affacciarsi alla coscienza o se piuttosto non ci faccia illusione la rapidità con che si passa dall'una all'altra, pure c'è il fatto che in generale noi possiamo istituire de'confronti, il quale ci costringe ad ammettere come possibile la simultaneità. Avvegnachè chi confronta non passa solamente dal rappresentare uno dei termini paragonati a rappresentare l'altro; per compiere il paragone è necessario che egli abbracci con una coscienza indivisa amendue i termini e insieme la forma del suo passaggio dall'uno all'altro. Se noi vogliamo comunicare altrui un paragone, siamo costretti dalla natura del linguaggio a far succedere gli uni agli altri nel tempo i nomi dei due termini paragonati e la designazione dell'attinenza che corre tra i due. Di qui l'illusione, quasi nel pensiero che vogliamo comunicare abbia luogo la medesima successione. Eppure noi contiamo su ciò, che nella coscienza dell'uditore le nostre parole non risveglieranno due rappresentazioni separate, ma bensì la rappresentazione unica d'un'attinenza fra due altre. Da ultimo sebbene, avvezzi all'uso del linguaggio, noi diamo al tacito processo del nostro pensiero la forma d'un interno discorso, pure anche qui è evidente che la sequela, in cui temporariamente si connettono le parole rispondenti alle nostre rappresentazioni, non è se non una designazione posteriore *(Nachzeichnung)* dei rapporti, che prima abbiamo concepito fra i contenuti di quelle; e questa abitudine del parlare interno rallenta propriamente il corso de'pensieri sciogliendo in una serie ciò che in origine era contemporaneo (1).

« L'unità dell' anima costituisce la prima condizione necessaria per ogni atto del *riferire*... Una serie di im-

(1) Mikr. V. I. pag. 238 sq. ed. 2.ª

pressioni, appunto perchè scorre in noi temporariamente, non si trova mai nella nostra coscienza come un tutto; e nemmeno ci si trova come una moltiplicità temporariamente ordinata: del suo trapasso e del suo intrinseco ordinamento nel trapassare non si piglia contezza se non quando raccogliamo in un atto cosciente (*eine That des Wissens*) indiviso i termini della catena già trascorsi e quelli che sono tuttora presenti e simultaneamente prospettiamo le loro mutue attinenze. Pertanto se i nostri stati interni decorrono realmente nell'ordine temporario..... pure coteste reali attinenze di tempo delle nostre impressioni non sono se non condizioni che obbligano l'anima a produrre da sè stessa per una nuova e peculiare reazione anche l'intuizione del tempo » (1).

71. (V. pag. 206). Il testo dice: *durch den untheilbaren Sinn des Wesens*, che alla lettera sonerebbe: *dal significato (o dal valore) indivisibile dell'ente (o dell'essenza)*.

72. (V. pag. 207). Ho detto *costituiscono o possono costituire*, perchè se un giudizio primitivo pone una relazione tra due sensazioni, quindi ha la sua materia prossima nel prodotto della sensibilità, nell'immagine, giudizii posteriori, ponendo relazioni tra altri concetti cioè tra relazioni e via via tra relazioni di relazioni, hanno nella sensibilità soltanto la materia remota. In ciò consiste l'astrattezza dei concetti supremi.

73. (V. pag. 209). Non conosco nessun trattato di logica, in cui questo principio sia stato posto per base e che ne deduca conseguentemente tutta la teoria del giudizio. In Germania fu agitata più d'una volta la questione circa la priorità della forma categorica o della ipotetica. Chi stette per l'una, chi per l'altra dottrina; chi anche considerò le due forme come tra loro affatto indipendenti. Erronea al tutto poi mi sembra l'opinione di quelli che queste due stimarono forme non logiche, ma puramente grammaticali. E basti qui questo cenno, non essendo mio proposito di esaminare le teorie logiche, ma bensì le psicologiche.

74. (V. pag. 212). La psicologia del Fortlage tante volte citata in questo scritto mi pare un tentativo non sempre felice, è vero, ma pur degno d'attenzione fatto in questo senso.

75. (V. p. 214). Sarà egli mestieri avvertire che sotto

(1) Ibid. Vol. 1. pag. 257 sq ed. 2.ª

il vocabolo *appetizione* s'intendono comprese del pari le positive come le negative, cioè il tendere a qualche cosa e il rifuggirne?

76. (V. pag. 216). Il Lotze in quella guisa che piglia qui il *volere* come tutt'uno col tendere o appetire, così altrove — e credo averne già avvertito il lettore — non distingue sufficientemente la coscienza dalla sensibilità. Eppure riportammo dianzi la sua accurata distinzione del pensare propriamente detto dal rappresentare sensibile, nè egli omette altrove di far notare la differenza che corre dall'appetire al volere.

Ma in generale i Tedeschi per l'infiltramento originario del sensismo già avvertito dal Rosmini, anche quando tengono distinti i prodotti psichici nel loro avanzato svolgimento, non seguono questa distinzione fino nella prima sua radice. Il Lotze in particolare non avrebbe avuto che ad applicare anche a quella distinzione l'accurato metodo investigativo di cui fa uso nel passo quassù riportato.

77. (V. pag. 216). Queste osservazioni del Lotze mostrano quanto sia erronea anche l'opinione del Waitz, pel quale l'appetire si riduce alla *rappresentazione di qualche cosa piacevole e non attualmente presente*. Quest'ultimo autore però riconobbe giustamente che la base d'ogni appetizione è sempre un sentimento sgradevole. V. *Lehrb d. Psychol. als. Naturwiss.* § 40.

78. (V. pag. 217). Sarà, spero, evidente al lettore che qui si parla di sentimenti nel senso stretto del vocabolo, cioè non di quell'elemento che diventa materia delle rappresentazioni, ma dell'elemento formale, o, come lo chiamammo altrove, propriamente sentimentale; in altre parole si parla de'sentimenti non delle sensazioni. Cf. a tale proposito la n. 21 di questa App.

79. (V. p. 226 e 244). Il Waitz, partigiano com'è dell'assoluto determinismo psicologico, prevedendo le conclusioni che ne derivano rispetto alla possibilità della conoscenza, s'è sforzato di eliminarle con una distinzione. V'è — scrive egli (1) — una necessità psicologica individuale, subbiettiva, per la quale errori, pregiudizi, deformità spirituali d'ogni fatta sono per l'uno altrettanto necessarie quanto per un altro i concetti adeguati, le cognizioni esatte, la moralità, ecc.; e v'ha una necessità psicologica universale, risultante dalle

(1) *Lehrb. d. Psych.* pag. 516 sq.

leggi della natura umana e dall'ordine obbiettivo delle cose, la quale determina lo svolgimento generale dell'umanità. Il raffronto dell'una con l'altra rende possibile la distinzione della verità dall'errore e quindi la vera conoscenza.

Ma, se Iddio ci aiuti, a che cosa s'approda con codesta distinzione? Se ogni singolo uomo è schiavo alla catena della sua individuale necessità, chi fruirà il beneficio di quell'altra universale? Forse l'*uomo universale* degli scolastici? E chi dovrebbe e potrebbe far quel confronto? L'individuo no certo, perocchè a tal uopo converrebbe potesse svincolarsi almanco per un istante da codesta necessità che lo lega, e, innalzandosi sopra di essa colla riflessione, metterla a riscontro con quella che risulta dalle leggi universali della natura. Ora una tale riflessione o è daccapo determinata dalle sue condizioni soggettive — e in tal caso non potendo trascendere sè stessa non può porsi al di sopra della necessità soggettiva —; ovvero quell'atto della riflessione sfugge all'individuale determinazione — e non è più vera la teoria dell'autore, e noi abbiamo salvato la conoscenza, ma a patto di salvare la libertà.

Si può ammettere che i concetti, i giudizi, i ragionamenti determinati da condizioni anomale, accidentali, puramente subbiettive sieno erronei; all'incontro essere veri quelli che procedono dall'azione regolare delle leggi psicologiche generali in corrispondenza cogli agenti della natura. Ma chi poi sarà giudice tra gli uni e gli altri? chi applicherà al caso concreto codesto criterio? Bisognerebbe a tal fine che ci fosse un terzo subbietto estrinseco ad amendue le classi d'influenze e che pronunciasse. Ora se il pensiero umano è necessariamente determinato, un tal giudice non potrebb'essere verun uomo, ma solo un ente, uno spirito fuori e al di là dell'umanità. Il che equivale a tôrre affatto per l'uomo la possibilità della scienza.

80. (V. p. 232). La dottrina, di cui il Fechner ha tentato di gittare i fondamenti, e che da lui fu denominata Psicofisica, non si occupa propriamente di risolvere il quesito metafisico circa l'attinenza originaria che connette il corpo coll'anima; appoggiata unicamente all'osservazione e all'esperimento aiutato dal calcolo, essa cerca di stabilire coi metodi delle scienze esatte le relazioni positive che hanno luogo tra i due ordini di fenomeni e le leggi di questo commercio.

V. *Elemen. d. Psychophysik.* Leipzig 1860. Per chi non

potendo o non volendo ricorrere alla fonte amasse maggiori informazioni su questo lavoro, indichiamo l'articolo dello scrivente, che trovasi nel Vol. XXIV. fasc. III. del Politecnico, Milano 1865, pag. 298-329. Da questa rivista poi riportiamo il brano seguente a dilucidazione del cenno contenuto nel testo.

Le attinenze che corrono tra la consapevolezza generale e i singoli atti psichici — attinenze che si riscontrano in parecchi fenomeni singolari e a primo aspetto paradossali — domandano una teoria da cui ricevano lume e spiegazione. Il *Fechner* si mette sulle tracce di questa movendo dal principio che « l'attività psicofisica dell'uomo presa nel suo « insieme deve superare una certa forza acciocchè abbia « luogo consapevolezza in generale, veglia; e che durante « la veglia stessa ogni determinazione particolare di cotesta « attività, sia essa dovuta a uno stimolo o nata da sè, la « quale sia capace di produrre una speciale determinazione « della coscienza, deve oltrepassare una certa forza, acciocchè sia effettivamente avvertita. » A rappresentare intuitivamente questa legge l'Autore immagina che tutto il complesso dell'attività psicofisica d'un uomo sia figurato da un'onda; la grandezza dell'attività medesima è rappresentata dall'altezza di quest'onda al di sopra d'una linea o d'una superficie orizzontale, a cui ogni punto psico-fisicamente attivo fornisce un'ordinata. Siccome poi il sistema che esercita siffatta attività, è esteso nello spazio e l'attività stessa si distende nel tempo, il detto schema si può applicare tanto nel rispetto spaziale che nel temporario. Ma volendo collegare la rappresentazione per lo spazio e pel tempo, dovremo concepire rappresentato nello schema soltanto ciò che è simultaneo, immaginando poi che l'altezza e la forma dell'onda si cangi nel tempo. Siffatta onda si chiamerà *onda totale* o *complessiva* o *capitale*, e la soglia rispettiva, *soglia capitale*.

Rappresentando un movimento di periodo lungo con un'onda speciale che si chiamerà *onda inferiore* (*Unterwelle*), i movimenti di periodo corto, da cui dipendono i fenomeni particolari di coscienza, verranno rappresentati da onde più piccole sull'onda inferiore, le quali si denomineranno *onde superiori* (*Oberwellen*). L'onda totale allora sarà l'onda inferiore modificata dalla superiore.

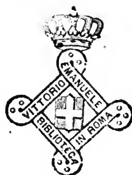
Se l'onda totale è tutta al di sotto della sua soglia, avremo il sonno; se in qualche punto la sorpassa, abbiamo la veglia. « In generale l'attenzione è maggiore o involon-

« tariamente a cagione degli speciali fenomeni di coscienza, « oppure indipendentemente da questi cioè volontariamente, « secondochè l'innalzamento dell'onda totale dipende da un « grande innalzamento dell'onda superiore ovvero dell'onda « inferiore nella sfera rispettiva». Allorchè in una meditazione intensa il pensiero lavora con ischemi scolorati, ciò avviene perchè onde superiori assai deboli si agitano su d'un'onda inferiore molto alta. Molti altri fenomeni della vita psichica, in ispecie quelli che spettano al sogno, alle allucinazioni, ecc., ricevono da questa teoria una soddisfacente spiegazione. Non parleremo d'alcune ingegnose congetture (che del resto l'*A.* riconosce per tali), come ad es. che la formazione de'concetti da singole percezioni sia rappresentabile per mezzo d'interferenze delle onde superiori che a quelle sottostanno.....

....Un'altra osservazione importante è questa, che dall'esperienza risulta dimostrato come il semplice abbassamento sotto la soglia *capitale* alteri il grado ma non la qualità e l'ordine della vita della coscienza. Nella veglia si eseguiscono inconsapevolmente innumerevoli azioni, che pure sono condotte ragionevolmente al pari di quelle che eseguiamo con piena consapevolezza e anzi sono connesse con queste ultime. Il che non accade nel sogno.

81. (V. p. 256). Sotto questo rispetto e in generale per ciò che si attiene alle manifestazioni psichiche nelle razze umane abbrutite merita essere consultata l'opera del Waitz — *Anthropologie d. Naturvölker*. Leipzig 1859-60.

FINE


VITTORIO
EMANUELE
BIBLIOTECA
IN ROMA

SOCIETÀ PROMOTRICE

DEGLI

STUDI FILOSOFICI E LETTERARI

Elenco dei Soci

Venezia

Bartoli prof. Adolfo	Az. N.	1
Cecchetti cav. Bartolomeo	»	1
Dalmedico Angelo	»	1
De Combi avv. Carlo	»	1
Errera cav. prof. Alberto	»	1
Fambri cav. ing. Paolo	»	31
Ferrara comm. prof. Franc.	»	1
Fulin prof. Rinaldo	»	1
Giovanelli Princ. Giuseppe	»	1
Matscheg Ab. Antonio	»	1
Mazzi prof. Francesco	»	1
Minich dott. Angelo	»	1
Morosini prof. Bernardo	»	1
Namias Giacinto	»	1
Nerini prof. Filippo	»	1
Pedrini parroco Bartolomeo	»	1
Perosa ab. prof. Leonardo	»	1
Politeo prof. Giorgio	»	1
Querini Stampaglia co. Giov.	»	1
Riccoboni prof. Daniele	»	1
Ruffini avv. Giov. Batt.	»	1
Ruschi prof. Edoardo	»	1
Scalettaris prof. Pier Enrico	»	1
Zaiotti avv. Paride	»	1

Verona

Baselega dott. Giovanni	»	1
Bentigodi Marc'Antonio	»	1
Guarise ab. Nicolò	»	1
Leoni Leone	Az. N.	1
Montagna dott. Pietro	»	1
Montanari co. Giacomo	»	1
Onofri prof. Giacinto	»	1
Pasqualigo prof. Cristoforo	»	1
Zanchi ab. Giuseppe	»	1
Zoppi dott. Giov. Batt.	»	1

Padova

Bonatelli cav. prof. Franc.	»	1
Breda ing. Stefano	»	1
Canal cav. ab. prof. Pietro.	»	1
Colabich Giorgio	»	1
Corradini prof. Francesco	»	1
De Leva cav. prof. Gius.	»	1
Ferrai cav. prof. Eugenio	»	1
Ferrato cav. prof. Pietro.	»	1
Gloria prof. Andrea	»	1
Lorenzoni dott. Giuseppe	»	1
Morelli Alberto	»	1
Tebaldi dott. Augusto.	»	1
Tolomei cav. prof. Giampaolo	»	1
Zanella cav. uff. prof. Giac.	»	1

Vicenza

Bressan prof. Bartolomeo	»	1
Fogazzaro Mariano	»	1
Lampertico comm. Fedele.	»	1
Pazienti cav. prof. Antonio	»	1
Spagnolo prof. Francesco	»	1

Bassano

Terracina cav. ab. prof. Giov. Batt. . . . . Az. N. 1

Schio

Rossi Alessandro . . . » 1

Treviso

Sartori prof. Candido . . » 1
Turazza prof. Quirico . . » 1
Volpe prof. Angelo. . . » 1

Vittorio

Biblioteca del Liceo . . » 1

Rovigo

Biasiutti prof. Giovanni . » 1
Donà prof. Pietro . . . » 1
Parenzo avv. Cesare . . » 1

Adria

Kaubeck co. Emanuele . » 1
Lupati nob. Bartolomeo . » 1

Belluno

Martini prof. Domenico . » 1
Nazari prof. Giulio . . » 1

Udine

Morelli ing. Gius. Antonio » 1

Belgrado
(Distretto di Codroipo)

Joannini co. L. . . . . . » 1

Milano

Cantoni prof. Carlo . . » 1
Capranica March. Luigi . » 1
Carbone cav. Domenico Az. N. 1
Franchi prof. Ausonio . » 1
Gioda cav. prof. Carlo Paride» 1
Guastalla cav. Giuliano . » 1
Mazzucato cav. prof. Alberto » 1
Pagliano dott. Cesare . . » 1
Sacchi cav. dott. Giuseppe » 1
Treves cav. dott. Emilio . » 1

Bergamo

Palma prof. Luigi . . . » 1

Caluseo

Cattaneo prof. sac. Sante » 1

Pavia

Brambilla cav. Camillo . » 1
Magenta cav. uff. prof. Carlo » 1

Brescia

Ferrari prof. Ubaldo . . » 1
Picci prof. Giuseppe . . » 1
Rossa can. prof. Giovanni » 1
Valentini Andrea . . . » 1

Cremona

Bissolati Stefano . . . » 1
Jandelli prof. Gaetano . » 1
Marensi prof. Ercole . . » 1
Tibaldi avv. Gaetano . . » 1

Crema

Grego prof. Pasquale . . » 1
Solera cav. sac. Giovanni » 1

Como

Brambilla dott. Giuseppe » 1
Mondelli prof. Pietro . . » 1
Pierot maggiore Adolfo » 1

Tremezzo
(Lago di Como)

Friulzi Pietro . . . Az. N. 1

Bellagio
(Lago di Como)

Frizzoni dott. Gustavo . » 1

Tirano
(Provincia di Sondrio)

Tirinzoni sac. prof. Pietro » 1

Mantova

Ardigò prof. Roberto . . » 1
Borghetti Giuseppe . . » 1
Dall'Oca prof. Giuseppe . » 1
Fontana Giacinto . . . » 1
Franchetti Giuseppe . . » 1
Graglia cav. dott. Desiderato » 1
Intra prof. Giov. Batt. . » 1
Loria dott. Cesare . . . » 1
Magnaguti co. Ercole . . » 1
Monti prof. Antonio . . » 1

Sabbioneta
(Provincia di Mantova)

Vedovi dott. Icinoleone . » 1
Bertoli don Andrea . . » 1

Bozzolo
(Provincia di Mantova)

Baguzzi dott. Guglielmo . » 1

Lugano
(Svizzera)

Thurmann prof. Rinaldo » 1

Roma

Adorni cav. Luigi . . . » 1
Alfieri di Magliano co. Carlo » 1
Barberis comm. Gius. Az. N. 1
Berti comm. prof. Domen. » 1
Bertoli comm. Giuseppe . » 1
Bianchini cav. Domenico » 1
Carlo . . . . . . » 1
Boncompagni comm. Carlo » 1
Bonfadini Roberto . . . » 1
Bonghi prof. Ruggiero . » 1
Borgatti comm. cons. Franc. » 1
Bosio cav. prof. Ferdinando » 1
Buonazia comm. professore Girolamo. . . . . » 1
Cadronchi co. Pietro . . » 1
Castagnola Paolo Emilio . » 1
Cava Eugenio . . . . » 1
Checchetelli Giuseppe . . » 1
Ciampi avv. Ignazio . . » 1
Cicalè avv. Livio . . . » 1
D'Ancona cav. Sansone . » 1
Debenedetti Eugenio . . » 1
Di Campello co. Paolo . » 1
Donati cav. dott. Cesare . » 1
Ferrando Giovanni. . . » 1
Garneri cav. Agostino . » 1
Gatti cav. Stefano . . . » 1
Giorgini comm. prof. G. B. » 1
Gualterio march. Filippo » 1
Guerrieri Gonzaga Anselmo » 1
Guiccioli Ignazio . . . » 1
Guoli co. avv. Domenico. » 1
Marazio avv. Annibale . » 1
Mariotti Filippo . . . . » 1
Marzucchi comm. Carlo . » 1
Merzario prof. Giuseppe . » 1
Messadaglia prof. Angelo » 1
Minghetti comm. Marco . » 1
Ministero della Pubb. Istr. » 2
Napoli comm. prof. Feder. » 1
Occioni cav. uff. pr. Onorato » 2
Odescalchi princ. Baldassare » 1
Ovidi Luigi . . . . . » 1
Pavan cav. Antonio . . » 1
Pellizza cav. Eugenio . . » 1
Piperno Settimo. . . . » 1
Rezasco comm. Giulio . » 1
Salvatori cav. Fedele . . » 1
Sanseverino conte Faustino » 1
Saredo prof. Giuseppe . . » 1

Tabarrini com. cons. M. Az. N. 1
S. M. Vittorio Emanuele. » 20
Zauli Naldi co. Francesco » 1

Firenze

Aleardi co. prof. Aleardo » 1
Alfani prof. Augusto . . » 1
Amari prof. comm. Michele » 1
Augetelli prof. cav. Antonio » 1
Barbaro nob. Carlo . . » 1
Barbèra Gaspare . . . » 1
Barsanti avv. Olinto . . » 1
Barzellotti prof. Giacomo. » 1
Barzellotti cav. dott. Gaspare » 1
Barzellotti cav. avv. Pier L. » 1
Belviglieri cav. prof. Carlo » 1
Bernabò Silorata cav. uff. prof. Augusto . . . » 1
Bertarelli avv. Pietro . . » 1
Bini prof. Silvestro . . » 1
Bisi cav. avv. Francesco. » 1
Bompiani Adriano . . . » 1
Bonaini comm. prof. . . » 1
Bosio Giustino . . . . » 1
Braccianti Angelo . . . » 1
Buglione di Monale conte Alfonso . . . . . » 1
Capponi march. sen. Gino » 1
Carutti Domenico . . . » 1
Cavalieri dott. Enea . . » 1
Cecchi Pier Leopoldo. . » 1
Cherubini prof. Rodolfo . » 1
Cippolletti ing. Domenico » 1
Civinini Giuseppe . . . » 1
Conti comm. prof. Augusto » 1
Corsini princ. Tommaso. » 2
Cumbo-Borgia Ettore . . » 1
D'Altemps co. Alberto. . » 1
D'Ancona prof. Cesare . » 1
Dazzi cav. prof. Isidoro . » 1
Del Beccaro cav. prof. T. » 1
Donna cav. prof. Pietro . » 1
Del Lungo cav. prof. Isidoro » 1
Fanfani cav. Pietro . . » 1
Ferri cav. prof. Luigi. . » 1
Fiorioli Della Lena cavaliere Eusebio . . . . . » 1
Franchetti avv. Augusto . » 1
Fusinato comm. Arnaldo. » 1
Gamba co. Paolo . . . » 1
Gargiolli dott. Carlo . . » 1
Gelli prof. Agenore . . » 1
Gherardi prof. Silvestro B. » 1
Gigli cav. Ottavio . . . » 1
Giuliani comm. prof. G. . » 1
Giussani prof. Carlo . . » 1
Giusti cav. Cesare . . . » 1
Gotti comm. Aurelio . . » 1
Leoni Quirino . . . . » 1
Levi Carlo. . . . . . » 1
Lochis co. avv. Carlo. . » 1
Luchini avv. Odoardo. . » 1
Mamiani co. sen. Terenzio » 1
Mario Alberto . . . . » 1
Martinati prof. Antonio . » 1
Milanesi cav. Gaetano. . » 1
Morelli cav. prof. Carlo . » 1
Nisco prof. Nicola . . . » 1
Paccini prof. Silvio . . » 1
Panattoni avv. Carlo . . » 1
Parrini cav. Cesare . . » 1
Preside del R. Liceo Dante » 1
Protonotari cav. prof. Franc. » 1
Puccinotti prof. Francesco » 1
Quattrini Gian Giacomo. » 1
Ricci march. Giacomo . » 1
Ridolfi dott. march. Nicolò » 1
Rigutini cav. prof. Giuseppe » 1
Rocchi dott. Gino . . . » 1
Saltini cav. Gugl. Enrico » 1
Samminiatelli prof. avv. Luigi » 1
Sbigoli prof. Ferdinando. » 1
Schiavoni prof. Pietro . » 1
Severini prof. Anselmo . » 1
Stromboli prof. Pietro . » 1
Tiezzi avv. Olinto . . . » 1
Tommaséo Nicolò . . . » 1
Tortoli Giovanni . . . » 1
Trevellini ing. Luigi . . » 1
Trollope I. A. . . . . » 1
Ugdulena prof. Giorgio . » 1
Vannucci comm. prof. Atto » 1
Varano Ridolfo . . . . » 1
Vieusseux Eugenio. . . » 1
Villari comm. prof. Pasquale » 1

Vivante avv. Felice . Az. N. 1
Volterra Adolfo . . . . » 1

Pistoja

Bartolini ing. Francesco . » 1
Procacci avv. prof. Giovanni » 1
Sabatini prof. Giuseppe » 1

Montale

Nerucci avv. prof. Gherardo » 1

Prato

Artimini prof. Antonio . » 1
Franceschi prof. Enrico . » 1
Pardini prof. Angelo . . » 1
Triglia prof. Ismaele . . » 1

San Miniato

Mattei can. Matteo . . . . » 1

Siena

Aquarone prof. Bartolomeo » 1
Bardi prof. Domenico. . » 1
Bargellini prof. Mariano . » 1
Bertini prof. Pellegrino . » 1
Bianchi cav. Luciano . . » 1
Grechi prof. Carlo . . . » 1
Pantanelli prof. Antonio . » 1
Paoli Cesare . . . . . » 1
Piccolomini Enea Silvio . » 1
Ponsiglioni prof. Antonio » 1
Ricci avv. Federigo . . » 1
Riccomanni cav. Cesare . » 1
Risi prof. Pietro . . . » 1

Sinalunga

Terrosi cav. Giuseppe . » 1

Arcidosso
(*Provincia di Grosseto*)

Becchini dott. Stefano . » 1

Campagnatico
(*Provincia di Grosseto*)

Pierazzi avv. Ferdinando Az. N. 1
Il Sindaco . . . . . » 1

Arezzo

Falchi dott. Michiele . . » 1
Molinari cav. prof. Dom. » 1
Presidente del Regio Liceo Petrarca . . . . . » 1

Cortona

Cianelli dott. Olinto . . » 1

Laterina

Goracci prof. Luigi. . . » 1

Livorno

Benamozegh prof. Elia . » 1
Bonamici dott. Diomede . » 1
Chiarini cav. prof. Gius. » 1
Coen prof. Achille . . . » 1
De-Negri prof. Paolo . . » 1
Fiano Vittorio . . . . » 1
Lami prof. Antonio . . » 1
Maconi Lodovico . . . » 1
Noto Badge Pietro . . . » 1
Pieroni prof. G. L. . . » 1
Rella G. . . . . . . » 1

Lucca

Bandettini prof. Augusto . » 1
Bertacchi ing. Angelo . » 1
Butti prof. Carlo . . . » 1
Casissa prof. Angelo . . » 1
Fornaciari prof. Raffaello » 1
Francesconi prof. Bernardo Frediano . . . . » 1
Gatti cav. prof. sacerdote Ambrogio . . . . » 1
Meuron nob. Napoleone . » 1
Pacini prof. Pietro. . . » 1

Sartini prof. Vincenzo Az. N. 1
Zapetti prof. Francesco . » 1

Borgo a Mozzano

Pierotti dott. Giovanni . » 1

Pisa

Biblioteca Universitaria » 1
Carvaglio dott. Giacomo. » 1
Castelli David . . . . » 1
Comparetti cav. prof. Dom. » 1
D'Ancona cav. prof. Aless. » 1
De Benedetti prof. Salvatore » 1
Mancini prof. Lorenzo . » 1
Mazzuoli cav. prof. Fausto » 1
Mayer comm. Enrico . . » 1
Micheli prof. Everardo . » 1
Paganini prof. Carlo Pagano » 1
Pereyra Giacomo . . . » 1
Scolari prof. Saverio . . » 1
Teza cav. prof. Emilio . » 1
Sforza prof. Giovanni . . » 1

Volterra

Beltrami avv. Cleomene . » 1
Cangini prof. avv. Enrico » 1

Parma

Fantoni prof. sac. Giuseppe » 1

Borgo S. Donnino

Sinibaldi prof. E. C. . . » 1

Piacenza

Falco prof. Francesco . » 1

Modena

Medici prof. Luigi . . . » 1
Raggi cav. prof. Oreste . » 1

Reggio d'Emilia

Poggi prof. Ulisse . Az. N. 1

Jesi
(*Marche*)

Mestica prof. Giovanni . » 1

Filottrano

Olivi prof. Dazio . . . » 1
Ripamonti prof. Egisto . » 1

Sinigaglia

Salvolini prof. Gaspare . » 1

Pesaro

Vanzolini prof. Giuliano . » 1

Urbino

Cozzi prof. Giuseppe . . » 1
Donati prof. Francesco . » 1
Forchielli Luigi . . . . » 1
Gereschi Alamanno. . . » 1
Gramantieri prof. Demetrio » 1
Pistelli Venanzio . . . » 1

Macerata (*Marche*)

Brizio prof. Francesco . » 1
Ghivizzani cav. prof. Gaet. » 1
Mancini Pio . . . . . » 1
Nitti prof. Attilio Edoardo » 1
Riva prof. Andrea . . . . » 1
Trevisani march. Cesare. » 1

Camerino (*Marche*)

Fiorgentili prof. Francesco » 1

Treia

Bianchi prof. Emilio . . » 1

Perugia (*Umbria*)

Bonucci cav. prof. Franc. Az. N. 1
Conestabile co. prof. Gianc. » 1
Palmucci cav. Luigi . . » 1

Todi

Leonii co. Lorenzo . . » 1

Spoleto (*Umbria*)

Ardito prof. Pietro. . . » 1
Gherghi prof. Rinaldo . » 1
Greco prof. Lodovico . . » 1
Lenzi prof. Alceste . . » 1
Morandi prof. Luigi . . » 1
Muccioli prof. Luigi . . » 1
Piccini prof. Luigi. . . » 1
Tallarigo prof. Carlo Maria » 1

Bologna

Albicini prof. Cesare . . » 1
Amico prof. Ugo Antonio » 1
Bertolini prof. Francesco » 1
Cornero cav. Giuseppe . » 1
De Meis prof. Camillo . » 1
Denicotti prof. Domenico » 1
Ducati cav. prof. avv. Angelo » 1
Frati cav. Luigi. . . . » 1
Panzacchi prof. Enrico . » 1
Pepoli co. sen. Carlo . . » 1
Sassoli nob. Enrico . . » 1
Siciliani prof. Pietro . . » 1
Turrini prof. Giuseppe . » 1
Veggetti comm. prof. Liborio » 1

Ferrara

Corrazzini prof. Francesco » 1

Ravenna

Fulchieri Francesco . . » 1

Faenza
(*Provincia di Ravenna*)

Ghinassi cav. Giovanni Az. N. 1
Pavesio prof. Paolo . . » 1
Rolando prof. Antonio . » 1

Francavilla (*Fontana*)

Falorsi pr. Guido, Insegnante nel Ginnasio . . . » 1

Cesena
(*Provincia di Forlì*)

Ghiselli Paolo . . . . » 1
Mori dott. Robusto. . . » 1

Torino

Aimeri Carlo. . . . . » 1
Allievo prof. Giuseppe . » 1
Annaratore avv. A. . . » 1
Bianchi comm. Nicomede. » 1
Biginelli teol. prof. Luigi » 1
Cametti Giuseppe . . . » 1
Cometti Giuseppe . . . » 1
Capello prof. Andrea . . » 1
Fabretti prof. Ariodante » 1
Fenoglio Luigi . . . . » 1
Gandolfi prof. Pietro . . » 1
Garelli prof. Vincenzo . » 1
Garelli avv. Alessandro Stef. » 1
Gorresio comm. prof. Gasp. » 1
Govi cav. prof. Gilberto . » 1
Lanza prof. Giovanni . . » 1
Loescher Ermanno. . . » 2
Lumbroso dott. Giacomo » 1
Monti prof. Giov. Napoleone » 1
Picco prof. teol. Modesto » 1
Di Robilant conte Carlo. » 1
Rocca comm. avv. Luigi. » 1
Scavia comm. prof. Giov. » 1
Turbiglio prof. . . . . » 1

Pinerolo

Giambelli prof. Carlo. . » 1

Vercelli
(*Provincia di Novara*)

Lavarino prof. Francesco Az. N. 1
Mora can. Tommaso . . » 1

Mondovì Piazza
(*Provincia di Cuneo*)

Sala prof. Aristide . . . » 1
De Michelis Giovanni . . » 1

Biella
(*Provincia di Novara*)

Cinquino prof. Antonio . » 1
Crolle prof. Luigi . . . » 1
Tarino prof. Pietro . . » 1

Alessandria

De Carolis cav. prof. Raff. » 1
De Maria cav. prof. Pietro » 1

Casal Monferrato
(*Provincia di Alessandria*)

Amosso prof. Bernardo . » 1
Canna prof. Giovanni . . » 1

Gabbiano
(*Casal Monferrato*)

Garrione parroco Giov. Batt. » 1

Genova

Daneo cav. uff. prof. Giov. » 1
D'Emarese bar. Alessandro » 1
Fontana avv. Federico . » 1
Mameli Nicola . . . . » 1
Scaniglio abb. Giuseppe . » 1

S. Francesco d'Albaro
(*Levante*)

Poggi abb. Francesc . » 1

Sarzana
(*Levante*)

D'Isengard sac. pr. Gius. Az. N. 1
Macchia sac. prof. Angelo » 1
Panelli dott. Carlo . . . » 1

Oneglia
(*Provincia di Porto Maurizio*)

Amerio prof. Giovanni . » 1
Bottero prof. Domenico . » 1
Gissey prof. Antonio . . » 1

Napoli

Angiulli prof. Andrea. . » 1
Barnabei prof. Felice . . » 1
Comin I. . . . . . . » 1
Fiorentino cav. prof. Franc » 1
Jaccarino comm. Domenico » 1
Pierantoni cav. prof. avvocato Augusto . . . . . » 1

Teramo
(*Abruzzo ulteriore I.*)

Bobba prof. Romualdo . » 1

Atri
(*Abruzzo ulteriore I.*)

Cherubini prof. Gabriello » 1
Sorricchio Rodolfo . . . » 1

Chieti
(*Abruzzo Citeriore*)

Lanciano Raffaele . . . » 1
Pompeo prof. Salvatore . » 1

Vasto
(*Abruzzo Citeriore*)

Muzii prof. Giustino . . » 1

Casalbordino
(*Abruzzo Citeriore*)

D'Aurizio dott. Ferdinando Az. N. 1

Avellino
(*Principato Ulteriore*)

Baggiolini Mario . . . » 1
Colomberi sac. prof. cav. Mic. » 1
Dapino prof. Lorenzo . . » 1
David prof. Carlo . . . » 1
De Dato prof. Giacomo . » 1
Ercolino prof. Francesco » 1
Imbimbo prof. Amilcare . » 1
Testa Raffaele . . . . » 1

Ariano di Puglia
(*Principato Ulteriore*)

Biblioteca del Ginnasio . » 1
Carnevale prof. Carlo. . » 1

Bari delle Puglie
(*Terra di Bari*)

Barba prof. Pasquale . . » 1
Blasone prof. Valentino . » 1
Cecchi prof. Silvio . . . » 1
De Fazio prof. Tommaso » 1
De Gioja prof. Mauro . » 1
De Nicolò prof. Giuseppe » 1
Favia prof. avv. Francesco » 1
Labanca prof. Baldassare » 1
Loparco prof. Luciano . » 1
Noya prof. Antonio . . » 1
Scalera sac. Diego . . . » 1
Rinaldi prof. Pietro . . » 1
Rusco prof. Luigi . . . » 1
Valente cav. prof. Gabr. » 1
Zampetti prof. Francesco » 1
Ziccardi prof. Giuseppe . » 1

Conversano
(*Terra di Bari*)

Taja prof. Donato . . . » 1

Giovinazzo
(*Terra di Bari*)

Fanelli prof. Oronzio . Az. N. 1
Lombardi prof. Carlo . . » 1

Salerno
(*Principato Citeriore*)

Argenziano Giovanni . . » 1
Continelli prof. Erminio . » 1
De Carlo prof. Alfonso . » 1
De Hippolytis prof. Ermen. » 1
Gotta cav. prof. Carlo . » 1
Linguiti cav. prof. Franc. » 1
Spinozzi prof. Domenico . » 1

Monteleone
(*Calabria Ulteriore II.*)

Bisogni Giov. Batt. . . . » 1
Bruzzasco prof. Luigi. . » 1
De Francesco dott. Paolo » 1

Parghelia
(*Calabria Ulteriore II.*)

Collaci sac. Marco Antonio » 1
Zappone dott. Francesco. » 1

Mileto
(*Calabria Ulteriore II.*)

Romano avv. Pasq. di Fran. » 1

Tropea
(*Calabria Ulteriore II.*)

Scrugli Nicola . . . . » 1
Taccone Gaetano fu Pasq. » 1
Tocco Antonio fu Antonio » 1

Santa Severina
(*Calabria Ulteriore II.*)

Bilotti prof. Gius. Maria . » 1

Lucera
(*Capitanata*)

Biglino prof. Giuseppe Az. N. 1
Romanelli prof. Luigi Vinc. » 1

Melfi (*Basilicata*)

Baldinotti avv. Giov. Batt. » 1
Mancini Abele . . . . » 1
Pesce avv. Giuseppe . . » 1
Rubino can. prof. Luigi . » 1

Aquila
(*Abruzzo Ulteriore*)

Cipollone Alfonso . . . » 1
Palanza Alfonso . . . . » 1
Tocco prof. Felice . . . » 1

Benevento

Boccaccino prof. Clemente » 1
Costantini Settimo . . . » 1
De Caro prof. . . . . » 1
Iannace prof. Donato . . » 1
Isernia avv. Enrico . . » 1
Torre prof. Achille . . » 1

Lecce
(*Terra d'Otranto*)

Antonaci prof. Clemente » 1
Arrighi prof. Carlo . . » 1
Cigliutti prof. Valentino . » 1
Tarsia prof. Francesco . » 1
Terramosca sac. prof. Nic. » 1

Gallipoli
(*Terra d'Otranto*)

Mazzarella prof. dott. Rocco » 1
Roggiero prof. Serafino . » 1

Brindisi
(*Terra d'Otranto*)

Minonni prof. Giustino . » 1

Monte Cassino
(*Terra di Lavoro*)

Biblioteca . . . . . Az. N. 1
D'Eramo Domenico . . » 1

Palermo

Camarada prof. Nicolò . » 1
Corleo cav. prof. Simone » 1
Pardi prof. Carmelo . . » 1

Cefalù

Clemente prof. can. Luigi » 1

Trapani

Buscaino-Campo Alberto » 1

Marsala

Anselmi Pipitone prof. Gius. » 1
Favuzza Vito. . . . . » 1
Lombardi prof. Eliodoro. » 1
Stuppa Salvatore . . . » 1

Alcamo

Frosina Cannella prof. Gius. » 1
Ruvolo Ospedale prof. Leon. » 1

Noto
(*Provincia di Siracusa*)

Di Martino prof. Mattia . » 1
Mauceri prof. Ascenso . » 1

Terranova
(*Provincia di Caltanissetta*)

Zangara prof. Ignazio . » 1

Catania

Ciavarini prof. Ivo . . . » 1
Rapisardi prof. Mario . . » 1

Girgenti

Nocito Gaetano . . Az. N. 1

Sassari

Grana prof. Nicolò . . » 1
Pisano cav. prof. Giov. Maria » 1
Ravà prof. Giacobbe . . » 1
Reviglio cav. prof. Maurizio » 1

Alghero
(*Sardegna*)

Roth prof. Francesco Az. N. 1

Nuoro
(*Sardegna*)

Ganga Leone. . . . . » 1
Prato prof. Giuseppe . . » 1



ERRATA CORRIGE.

Pag.	5 v. 6 *d. b.* Benekc	*leggi* . . .	Beneke
»	12 v. 1 *d. a.* è l'essere . .	» . . .	è, l'essere
»	12 Nota (1). 265	» . . .	278
»	18 v. 15 *d. b.* codesto *A*; non	» . . .	codesto *A* non
»	21 v. 5. *d. b.* che voler. . .	» . . .	che a voler
»	43 v. 2 *d. a.* Scopenhauer .	» . . .	Schopenhauer
»	57 v. 14-15 *d. a.* contezioni .	» . . .	concezioni
»	68 v. 12 *d. b.* qual.	» . . .	quel
»	71 v. 7 *d. b.* o.	» . . .	e
»	74 v. 10 *d. b.* sempre. . . .	» . . .	sopra
»	78 v. 6 *d. b.* o	» . . .	e
»	85 Nota (1). 12	» . . .	15
»	id. Nota (3), 13,48,65,66 . .	» . . .	15,45,57,58
»	86 Nota (1). 13,14	» . . .	15, 19
»	90 v. 5 *d. a.* coscienza . .	» . . .	coscienza,
»	169 v. 7 *d. a.* ,se eterogenei;	» . . .	; se eterogenei,
»	179 v. 7 *d. a.* quanto ? . . .	» . . .	quanto
»	id. v. 11 *d. b.* toro	» . . .	loro
»	222 v. 14 *d. b.* dal sentimento.	» . . .	del sentimento
»	252 v. 8 *d. b.* altra	» . . .	altre
»	255 v. 9 *d. b.* e	» . . .	o
»	266 a 280	» . . .	226 a 240



